الفكر والفن في شعر أبي العلاء المعرّي

رؤية نقدية عصرية للتراث

تأليف
الدكتور صالح حسن اليظي
مدرس البلاغة والنقد الأدبي
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية



دار المعارف

الفكر والفن
في
شعر أبي العلاء المعري
رؤية نقدية عصرية للتراث

تأليف
الدكتور صالح حسن اليظي
مدرس النقد والبلاغة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

اهـــداء

الى أمى وزوجتى وأولادى
أجنحة الحب والرحمة والحنان فى حياتى ...

مقـدمة

لأبى العلاء المعرى حضوره المتميز والمهيب ، فى القلب من تراث العرب وحضارتهم الفكرية ، ذلك أنه خلال قرون أربعة عشر هى عمر تلك الحضارة ، بقى الرجل صاحب سيرة لم تتكرر ، وبقى عطاؤه للعقل والوجدان واللسان نسيج وحده دون خلاف .

وهذا التفرد فى الحياة والفن ، كاف وحده ليجعل الرجل - سيرة وإبداعاً - محوراً لإجتهادات متجددة من الدارسين الذين يعولون على منجزات النقد المعاصر ومما أفاده من علوم اللغة والنفس والجمال .

غير أن الأمر عندنا لم يكن فحسب ذلك الكون العلائى الذى يحتم ثراؤه مداومة استكناهه وتأصيله ، وإنما - فضلاً عن ذلك - تهيأت تلك الأواصر النفسية والفكرية التى تضفى على صلابة الموضوعية شفافية الذاتية ورحابتها ، وذلك حين رصد الباحث جوانب من معاناته الشخصية ومن شجون أقرب الناس إليه فى التجربة الشعرية التأملية لأبى العلاء .

ومؤدى ذلك أن اشتغالنا بهذا البحث لم يكن مجرد عمل أكاديمى ضرورى للحصول على درجة علمية ، وإنما حاول أن يكون أيضاً نمطاً من استكناه الذات والعكوف الشديد عليها عبر قراءة عصرية منهجية ، ومعايشة موضوعية متأنية وعميقة للإبداع العلائى فى الشعر خاصة .

ومعلوم أن المشكلات الأدبية - بله القضايا النقدية - لا يمكن الفراغ منها بمجرد رصدها وتقريرها ، أو إثارتها للمناقشة ، أو حتى التسليم بها دون اختلاف ، ذلك لأن شرعية الحكم فى النقد لا تكون بغير التعليل المتكىء على التحليل التطبيقى المفسر . وغير قليل من الأحكام التى استهدفت التجربة العلائية - حياة وفناً - كانت من مكونات الزاد الثقافى للباحث قبل أن يقيم على هذا البحث ، وحفزته موضوعياً للاشتغال بأبى العلاء دون سواه ، وعلة ذلك أننى تحفظت تجاه بعض تلك الأحكام ، وظل بعض منها - على وجاهته الظاهرة - مفتقراً للتناول التطبيقى الذى يدعمه ويعطيه الموضوعية النقدية من الإبداع العلائى ذاته .

فقد ذهب أستاذنا الدكتور طه حسين - وهو رائد للدراسات العلائية المعاصرة لا تجحد ريادته - إلى أن العمى هو محور الشخصية العلائية والمفسر الأساسى لمعطياتها فى الحياة والإبداع جميعاً .

ونود ابتداء أن نؤكد اقتناعنا بأنه لا شيء فى التجربة العلائية يند عن التناول المنهجى أو يتأبى على التفسير ، شريطة ألا نعزل التكوين النفسى لأبى العلاء عن إبداعه ، وذلك فى الحق تسليم بحقيقة لا يجوز أن تهتز أبداً بين أيدينا ، وهى أن ذلك التكوين النفسى المتميز كان البيئة الحاكمة التى شكلت ذلك الإبداع بما جعله خلقاً خالصاً لتلك الذات عن طريق الفن ، بل إننا لا نجد حرجاً فى القول بأن هذه الدرجة من التطابق بين الذات والعطاء الفنى فى التجربة العلائية ، هى من الحالات النادرة فى تاريخ الإبداع العربى وغير العربى على حد سواء .

ومن هنا سمحنا لأنفسنا بأن نخالف أستاذنا الدكتور طه حسين فى منحاه ، ففضلًا عن أن كف البصر غير كاف لتفسير التجربة العلائية ، فإننا وجدنا ذلك المنحى منافياً لغير قليل من حقائق علم النفس ، ولمعطيات الإبداع العلائى ذاته . والمحور الحاكم للشخصية العلائية عندنا ، هو ذلك التكوين النفسى المتفرد الجانح إلى التأمل الميتافيزيقى ، والنازع غريزياً إلى المطلق . وتأسيساً على ذلك أيضاً ، تحفظنا تجاه منحى بعض الباحثين إلى تقييم الشخصية العلائية بمنظور التشاؤم وحده ، فالتشاؤم عندنا لا يحتوى التجربة ولا يكفى لتفسيرها ، وإنما هو عنصر من عناصر ذلك التكوين النفسى المعقد والمتشابك الذى أشرنا إليه آنفاً ، بل ونكاد نقول إنه إحدى نتائجه .

وذهب غير باحث إلى أن أبا العلاء كان فيلسوفاً ، ومن ثم قيموا اللزوميات على أنها فلسفة خالصة ، وذلك عندنا خطأ أساسى ترتب عليه خطأ آخر لدى هؤلاء وغيرهم حين حكموا على الرجل بتناقض الفكر واضطراب الآراء .

والتمثل الصادق للروح العلائى ، لا يستعصى على صاحبه أن ينأى بالرجل على الأبنية المحكمة المحددة للفلسفة ، ليضعه فى القلب من رحابة الفن وقلقه وتعدد الرؤى فيه ، وليس ذلك – بمفهوم الإبداع – من التناقض ، وإنما هو جوهر الفن وطبيعة الفنان فى كل زمان ، ومن ثم يكون اللزوميات ديواناً من الشعر الرفيع استكنه الرجل فيه حقائق النفس والحياة وما بعد الحياة من خلال روح يقظ حائر ومعاناة فنية مخلصة ، أفضى بها عمقها الميتافيزيقى واتسامها بخصوصية التجربة وشمولية التأمل إلى أن تثرى وتتسع لتصبح بحجم الكون كله .

وقد يكون من الضرورى أن نشير هنا ، إلى أن معايشتنا المتأنية ، للإبداع العلائى فى اللزوميات خاصة ، قد أوقفتنا – دون لبس – على تجربة عبثية مكتملة الأركان بين دفتى الديوان ، فالنصوص الموفورة الساطعة الدلالة فى اللزوميات ، تقطع بأن أبا العلاء قد

استشعر العبث واللاجدوى ، بل وتنفس الغثيان والاغتراب والعقم فى نفسه وفى غيره وفى الكون بأسره عبر يقينه المتفاقم بلا غائية العالم من ناحية ، وبجبرية الإنسان من ناحية أخرى ، ومن ثم انتهى بالفعل إلى تكريس الموت وديمومة العدم . وذلك عندنا حاسم فى تحديد الهوية العلائية ، إذ لا خلاف فى أن استشعار العبث إن هو إلا تجربة نفسية فنية وإحساس مدرك ، مما إلى أن انعكس فى اللزوميات خلقاً فنياً رامزاً وموحياً ، لا تعبيراً صارماً بلغة الفلسفة .

واستشفاف العبث العلائى فى اللزوميات لم يحسم فحسب انتماء الرجل للفن ، بل هو أيضاً قد أقام تحفظنا تجاه القول بأن أبا العلاء من الهجائين على دعائم ثابتة ، فقد ذهب الدكتور طه حسين إلى أن الرجل قد هجا الناس قاطبة ومن بينهم الأنبياء ، وقرر الدكتور زكى مبارك أنه انتاش لحم المجتمع بأنياب حداد ، والتمثل الصادق لتجربة العبث العلائى - معاناة وإبداعا - يكشف عن أن رصد الرجل مناخ الاغتراب والبوار والقبح فى نفسه وفى البشر وفى عالمه جميعاً ، ليس من قبيل الهجاء على أى وجه من الوجوه .

ولقد بقيت قضيتا الزهد العلائى ، ومكان التصوف من عبثية الرجل من القضايا المعلقة بيننا وبين غيرنا من الباحثين إلى أن حسمنا فى ضوء تمثلنا للشخصية العلائية وتجربتها العبثية كلتيهما ، فقد ذهب الدكتور زكى مبارك وآخرون إلى أن زهد الرجل إن هو إلا سلبية وضعف فى الحيوية وانسحاب المهزوم فى مواجهة المجتمع ، وفى هدى من تمثلنا لتجربة الرجل الروحية رأينا زهده مُحملًا بكل دلالات الحيوية والإيجابية إذ هو تعبير بالسلوك عما انتهى إليه من رفض فكرى للحياة .

وكان من اللافت حقاً ذلك الذى قرره كولن ولسون من إمكانية التحقق بتجارب صوفية عن طريق بناء الإرادة لا عن طريق الاستعداد النفسى والهبات النورانية الإلهية ، وكانت تجربة المعرى الروحية وما اتسمت به من مجاهدات عنيفة وإرادة لا مشاحة فى جبروتها ، أبلغ دليل على عقم ذلك الذى ذهب إليه ولسون ، فقد كشف الإبداع العلائى قصور صاحبه عن التحقق بتجربة صوفية تمنحه سلام النفس وطمأنينة الروح ، ومن ثم بقى إلى أن قضى يعانى محنة وجوده ويستشعر الغربة والغثيان وينشد الموت .

ومن الحق القول بأن العالمين الجليلين الأستاذ أمين الخولى والدكتورة بنت الشاطئ كانا من أدق الباحثين استلهاماً للروح العلائية ومن أخصبهم تحديداً لهويتها ، فقد انتهيا كلاهما إلى أن أبا العلاء شاعر فنان لا فيلسوف وصاحب منطق ، غير أن شاعرية المعرى ومعالم عبقريته الفنية بقيت لديهما ولدى غيرهما مفتقرة إلى التحقيق والتأصيل ، فباستثناء التفاتة عارضة من الأستاذ العقاد إلى صنيع الرجل فى الدرعيات ، وتناولات جزئية محدودة

للصنعة العلائية أنجزها الدكتور طه حسين وتابعه فيها الدكتور شوقى ضيف ، نكاد لا نعرف جهداً منهجياً شاملًا أقام على الإبداع العلائى ليؤصله ويكشف آفاقه ، والحق أن قضية الإبداع العلائى من أعقد القضايا النقدية وأخطرها فى آن معاً ، ذلك لأن شاعرية الرجل – فى اللزوميات خاصة – كانت غالباً موضع اتهام فى القديم والحديث ، وفيما عدا ما بين أيدينا من شروح السقط للتبريزى والخوارزمى والبطليوسى والخويى ، والجزء اليسير المختار من اللزوميات للبطليوسى ، نرى التراث القديم قد خلا من أى احتفال آخر بعطاء الرجل وخاصة ديوان اللزوم ، هذا فضلًا عن صدوف النقد الحديث عن تناول الفن العلائى بمعايير متطورة تفيد بمعطيات علوم النفس والإبداع واللغة والجمال .

والمعايشة المتذوقة لفن المعرى ، إذ هو زاد لا مندوحة عنه للناقد المعاصر ، قد هدتنا قبل أن نقيم على هذه الدراسة إلى مدى الثراء والعمق اللذين يتسم بهما الإبداع العلائى ، ولأنها كانت هداية الذوق فحسب ، فقد كانت من الدوافع الموضوعية لاشتغالنا بهذا البحث طلباً للأسانيد النقدية بوسائلها المشروعة من عرض وتحليل وتطبيق ومقارنات واستخلاص للنتائج وترجيح للأحكام ، ومما لفتنا فى هذا الخصوص غنى التكوين العلائى بدوافع الإبداع وبالأسس النفسية والنوعية التى تفسر قدرة الرجل على ذلك العطاء المتفرد والشامخ كماً وكيفاً ، هذا فضلًا عن تألق الفكر فى التجربة العلائية واتسامها بالتنوع والأصالة وباحتمالات متزايدة للقدرة على التأثير فى الشعر العربى المعاصر .

ولما كانت التجربة العلائية فى الأساس نمطاً من المونولوج ، أو بالأحرى ضروباً من المحاورات بين الرجل والمطلق استغرقت عمراً بأكمله ، فلا غرابة أن كانت اللغة جسراً نقل ذلك العالم العلائى المتميز من وجود القوة إلى وجود الفعل ، ولعلنا على ذلك حريون بأن ننظر إلى اللغة على أنها أكثر الكائنات حضوراً وخطورة فى حياة الرجل ، إذ كانت الغاية والوسيلة التى استطاع بها ومن خلالها أن يبدع وأن يتحدى وأن يتجاوز وأن يحقق الذات جميعاً ، وعلى ذلك فإن الدلالة النفسية واللغوية لفن اللزوم ، وتلك الألفة بين المبدع والإبداع التى سربلت الصياغة اللغوية لغير قليل من شعر المعرى ، فضلًا عن أساليب السخرية فى هذا الشعر ثم الكشف عما أفاد به من طاقات الخيال والموسيقى ، وما تحقق لفنه من معايير الجمال فى الوحدة الفنية والصورة ، هى جميعاً من القضايا الجديدة والعسيرة التى لفتتنا إبان معايشتنا العطاء الشعرى للرجل معايشة تذوقية ، ومن ثم كان لزاماً علينا أن نخضع تلك القضايا وغيرها من المشكلات النقدية المتعلقة بالإبداع العلائى للبحث المنهجى كى نقيم العبقرية الفنية لأبى العلاء على دعائم ثابتة .

جامعة الإسكندرية نوفمبر ١٩٨١ صالح حسن اليظى

الباب الأول

الشاعر المفكر

الفصل الأول

مؤثرات فى حياة الشاعر وشخصيته

توطئـــــة :

درجت – منذ وعيت للنفس صلة حميمة بالأدب والفكر – على إعتبار المعرى أستاذاً للأساتذة ، أو على إعتباره الأب الروحى للعقل العربى ، وضمير العرب وشاهداً على حضارتهم فى كل العصور .

وحين تقدم العمر بالتجربة والثقافة ، وصار السند الموضوعى مطلوباً لأحكام الذوق ، بلـه معطيات الفكر والمنطق ، بقى لما أسلفت دلالته الساطعة على ما للمعرى من وجود حضارى متميز ومهيب ، ففى مجالات اللغة والأدب والفكر تلك التى كان أبو العلاء جسوراً حين تعامل معها ، ظل يغمرنى اليقين بأن للرجل يداً طولى فيها جميعاً .

وضمن عوامل أخرى فإن حياة الرجل المتفردة والمتسمة بالوقار والصرامة وبأقصى درجات الجد والإلتزام ، قد تكون كامنة وراء ذلك الشعور المدرك بمكانة أبى العلاء .

ونحن ، وإن كنا فى التناول النقدى نعوّل فى المحل الأول على العطاء الفنى والفكرى متخذين إياه ركيزتنا تجاه تقييم ترضاه العقول والأذواق ، إلا أنه ليس بالإمكان أن نغض الطرف عن تجربة الحياة ومؤثرات النشأة والبيئة والثقافة خاصة فى دراستنا لأبى العلاء ، إذ لا يساورنا أدنى شك ، فى الصلة الوثقى لعطاء الرجل الفكرى والفنى بمكوناته الذاتية من ناحية ، وبسائر عناصر مجتمعة الشامى والإسلامى من ناحية أخرى .

وفيما يتصل بمكونات ذاته خاصة ، يمكننا القول إنها أشبه بأعماق البحر اللجى ذات الصلة العضوية بعطاء ذلك البحر ، بل وحرى بنا أن نتنبه إبتداء ، إلى حتمية تلوّن عناصر بيئة المعرى الخارجية فى إنعكاساتها عليه بمكونات نفسه العميقة ، تلك النفس المرهفة الملتهبة المتميزة القلقة ، والمنفتحة على الكون من أرحب نوافذ الإحساس والفكر ، وقد كان مؤدى التفاعل بين تلك الذات الإنسانية المتسمة بالتفرد العميق ، وبين ذلك الخارج البيئى بأبعاده الثقافية والإجتماعية والتاريخية ، هو ذلك النتاج الإنسانى المبحر أبداً فى الحياة وفيما بعد الحياة ، والمتأمل فى الآفاق العلا لحقائق الإنسان والكون ، هو أبو العلاء المعرى الشاعر المفكر .

نشـــأة المعـــرى :

ولد أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعرى(١) سنة

(١) – لأبى العلاء ترجمة فى مصادر كثيرة منها :

أ – أبو بكـر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهـدى المعـروف بالخطـيب البغـدادى : تاريخ مدينة السلام : ٥ ضمن تعريف القدماء بأبى العلاء .

ب – أبو سعد عبد الكريم بن أبى بكر بن محمدبن بن أبى المظفر السمعانى : الأنسـاب : ١٢ ضمن تعريف القدماء .

ج – أبو الحسن بن على بن يوسف بن إبراهيم الشيبانى القفطى : إنباه الرواة على إنباه النحاة : ٢٨/٢٧ ضمن تعريف القدماء .

د – أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى : ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب : ٦٧ ضمن تعريف القدماء.

هـ – الصاحب كمال الدين بن العديم : الإنصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى : ٤٨٦ ضمن تعريف القدماء .

وكذلك عمود بنى سليمان لدى :

و – عبد العزيز الميمنى : الراجكوتى : أبو العلاء وما إليه : ٣١/٣٠ ط السلفية القاهرة ١٣٤٤ هـ .

٣٦٣ هـ(٢) بمعرة النعمان من أعمال حمص بين حماة وحلب ، ويذهب ياقوت إلى أن معرة النعمان مدينة قديمة كبيرة ومشهورة بمحصولى الزيتون والتين(٣) .

ويشير الميمنى إلى ما ذكره ابن حوقل عن ابن خرداذبة إلى أنها كانت من ثغور الشام التى سماها هارون الرشيد بالعواصم لعصمتها ما دونها من البلاد الإسلامية(٤) ، ويشير البلاذرى(٥) إلى أنها كانت تسمى معرة حمص قبل الفتح إلى أن مات بها ولد للنعمان بن بشير الأنصارى والى حمص من قبل مروان فسميت باسمه ، ويقر الميمنى ذلك ويأخذ به المستشرق الفرنسى سلمون على حين يعارضه طه حسين . (٦)

وتفسير البلاذرى مقبول عندى لقرب المعرة من حمص ولإمكانية أن تسمى الأماكن بالأعلام ، ويقول ابن بطوطة بتسميتها باسم النعمان الأنصارى أو جبل النعمان المطل عليها وإلى تسميتها قبلًا بذات القصور (٧) ، وقد سبق ابن العديم إلى ذكر تلك التسمية القديمة(٥) . ويذهب ياقوت إلى أنها مسماة بالنعمان بن عدى بن غطفان الملقب بالساطع الجمال أحد أجداد المعرى (٩) وذلك خطأ عند صاحب الإنصاف ، ومصدره أن أهلها كلهم أو بعضهم من بنى الساطع ، فكان الظن أنها منسوبة إليه (١٠) .

---

(٢) أبو البركات عبد الرحمن بن أبى الوفاء محمد بن عبيد الله الانبارى : نزهة الألبا فى طبقات الأدبا : ١٧ ضمن تعريف القدماء .
- ياقوت : معجم الأدباء : ٦٧ ضمن تعريف القدماء .
- يوسف بن قزأوغلى شمس الدين بن الجوزى : مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان : ١٤٣ ضمن تعريف القدماء .
- أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بابن خلكان : وفيات الأعيان فى أنباء ابناء الزمان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .
- عمر بن المظفر بن عمر بن محمد بن الوردى : تتمة المختصر فى أخبار البشر : ٢٠٧ ضمن تعريف القدماء .
- صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أيبك الصفدى : نكت الهميان فى نكت العميان : ٢٩٥ ضمن تعريف القدماء .
- أبو الفضل أحمد بن على المعروف بابن حجر العسقلانى : لسان الميزان : ٣١٢ ضمن تعريف القدماء .
- أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباسى : معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص : ٣٢٥ ضمن تعريف القدماء .
- اسماعيل بن عمر بن كثير : البداية والنهاية : ٣٠١ ضمن تعريف القدماء .
- يوسف بن الأمير سيف الدين تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة : ٣٣٠ ضمن تعريف القدماء .
- جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة : ٣٣٢ ضمن تعريف القدماء .
عبد الحى بن أحمد بن محمد بن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب : ٣٤٧ ضمن تعريف القدماء .

(٣) ياقوت : معجم البلدان : ٥٨٥ ضمن تعريف القدماء .

(٤) الميمنى : أبو العلاء وما إليه : ١٣ .

(٥) البلاذرى : أحمد بن يحيى بن جابر : فتوح البلدان : القسم الأول : ١٥٦ نشر الدكتور صلاح الدين المنجد طبعة مكتبة النهضة المصرية .

(٣) الميمنى : أبو العلاء وما إليه : ١٣

(٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتى المعروف بابن بطوطة : تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار : ٥٩٧ ضمن تعريف القدماء .

(٥) ابن العديم : الإنصاف : ٤٨٧ ضمن تعريف القدماء .

(٩) ياقوت معجم البلدان : ٥٨٥ ضمن تعريف القدماء .

(١٠) ابن العديم : الإنصاف : ٤٨٨ ضمن تعريف القدماء .

وعلى كل ، فوكدنا أن نرى علاقة المكان والزمان والأصل بالتكوين النفسى لأبى العلاء لارتباط ذلك بعطائه الفنى والفكرى ، ويمكننا القول بارتباط المعرة فى ماضيها بالجهاد الدينى لكونها من العواصم,ويمكن أن نرى أيضاً فى السبق إلى تسميتها بذات القصور إشارة إلى مجد عمرانى غابر .

والمعرى عربى خالص ، ونسبه البعيد منته إلى تنوخ ، وهم - كما يذكر ابن العديم - من أكثر العرب مناقب وحسباً ، ومن أعظمهم مفاخر وأدباً ، وقد أنجدوا فى الجاهلية ملك الروم بعد أن هزمه الفرس ، ثم حاربوا الفرس منفردين وظهروا عليهم[(11)]

ونسب المعرى القريب فى بنى سليمان ، وفيهم العلم والرياسة[(12)] وأبوه من العلماء ، وتولى العديد من أجداده قضاء المعرة ، وظل فى بنى أخيه إلى أن دخلها الفرنج سنة ٤٩٢[(13)] ، والثابت أن أكثر قضاة المعرة وذوى الفضل والعلم والشعر والأدب فيها من بنى سليمان أولئك[(14)] .

وأمه من آل سبيكة الحلبيين ، وهم وإن لم يكونوا من المبرزين فى العلم فإنهم كانوا من ذوى المروءة والشرف والكرم ونبل الأخلاق والحرص على صلة الرحم ، كما أنهم كانوا من ذوى الأسفار طلباً للجاه والمجد - يقول أبو العلاء فى مرثيته لأمه :

وكم لك من أب وسم الليالى ... على جبهاتها سمة اللئام
مضى وتعرف الأعلام فيه ... غنى الوسم عن ألف ولام[(15)]

ويقول مخاطباً خاله علي بن محمد بن سبيكة :

كأن بنى سبيكة فوق طير ... يجوبون الغوائر والنجادا
أبالإسكندر الملك اقتديتم ... فما تضعون فى بلد وسادا[(16)]

ودلالات المكان التى أشرنا إليها سلفاً ، مضافة إلى ذلك الأصل العربى الخالص والشامخ فى الجاهلية والإسلام ، كفيلة كلها إذا ما اتصلت بذات مرهفة حادة الذكاء ، أن تنمى بها ما نمته لدى أبى العلاء من شعور متعاظم باعتبار الذات ، فعراقة المنشأ والأصل تراث حى بأعراق الإنسان ، ومن تميّز بهما اعتز بذلك وإن كان فى حاضره من غير ذوى الشأن . وأبو العلاء قد وهب الروح الإنسانى المرهف ، والملكات العقلية التى أجمعت مصادر

---

(١١) ابن العديم : الإنصاف . ٤٨٨ ضمن تعريف القدماء
(١٢) أحمد بن طاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى . مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١ ١٣٨ ص - الكتب الحديثة
(١٣) ياقوت : معجم الأدباء . ٧ ضمن تعريف القدماء
(١٤) ابن العديم : الإنصاف : ٤٨٨ ، ٤٨٩ ضمن تعريف القدماء
(١٥) شروح سقط الزند ١٤٧٣/٤ ط دار الكتب القاهرة سنة ١٩٤٨
(١٦) السابق ٧٨٢/٢ ، ٧٨٣

دراسته قديماً وحديثا على أنها تكاد تكون من الخوارق (١٧) ، وهذا الذى سماه بعض الدارسين بأنفة أبى العلاء ، ليس عندنا إلا ذلك الشعور المتعاظم باعتبار الذات ، ونحن ننبه سلفاً إلى مكوناته ومنابعه لما نراه من صلته الوثقى بسيرة الرجل العملية من جهة ، وبتعبيره الفنى والعقلى عن كيانه وعصره من جهة أخرى .

ثقافتـــــه :

قسم الأستاذ أنيس المقدسى تحصيل المعرى للثقافة إلى مراحل ثلاث :

أ المرحلة التحضيرية فى المعرة وحلب حتى بلغ العشرين .

ب زياراته للمكاتب الكبرى فى الشام بين العشرين والثلاثين .

جـ زيارته لدور العلم فى بغداد بين الخامسة والثلاثين والسابعة والثلاثين (١٨) .

والثقافة هى اللهب المقدس الذى يختلف تأثيره باختلاف جوهر الإنسان ، ومن ثم نود قبل تفصيل روافدها لدى أبى العلاء أن نشير فى عجالة إلى ذلك الإستعداد العقلى الباهر الذى فطر عليه الرجل .

يورد أبو منصور الثعالبى فى تتمة اليتيمة عن أبى الحسن المصيصى الشاعر قوله : « لقيت بمعرة النعمان عجباً من العجب ، رأيت أعمى شاعراً ظريفاً يلعب بالشطرنج والنرد ويدخل فى كل فن من الجد والهزل ، يكنى أبا العلاء ، وسمعته يقول : أنا أحمد الله على العمى ، كما يحمده غيرى على البصر ، فقد صنع لى ، وأحسن بى ، إذ كفانى رؤية الثقلاء البغضاء » (١٩) .

---

(١٧) أ - السمعانى الأنساب : ضمن تعريف القدماء

ب - القفطى . إنباه الرواة . ٣٣،٣٤،٥٣،٥٤،٥٥ ضمن التعريف

جـ - ياقوت معجم الأدباء ٨٠:٨١ ضمن التعريف

د الذهبى : أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ١٩١٠ طبعة تعريف القدماء

هـ بن فضل الله العمرى شهاب الدين أبو العباس أحمد العمرى مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ٢٢٤،٢٢٥،٢٢٦ ضمن تعريف القدماء

و الصفدى الوافى بالوفيات ٢٦٣ ضمن تعريف القدماء

ز العباسى معاهد التنصيص ٣٣٦ ضمن تعريف القدماء

العباس بن على بن نور الدين المكى نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس ٣٥٦ ضمن تعريف القدماء

بن العديم الإنصاف ٥٥١،٥٥٤،٥٦٠ ضمن تعريف القدماء

(١٨) أنيس المقدسى بحث بعنوان نشأة المعرى وأثرها فى شعره ٩٦٢ عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء القاهرة يونيو سنة ١٩٣٨

(١٩) أبو منصور الثعالبى تتمة يتيمة الدهر ٤ ضمن تعريف القدماء

وعلى الرغم من تردد الدكتور طه حسين فى قبوله الرواية(٢٠) فإننا نقبلها للإجماع المعقود على حدّة ذكاء المعرى ، ولرغبته الأكيدة فى تحدى محنة عماه ، وإثبات ذاته ، والشطرنج لعبة الذكاء المطلق والتحدى . هذا بالإضافة إلى أنه من الثابت دراية المعري بقواعد اللعبة(٢١) وبديهى أن تلك الواقعة مرتبطة بحداثة المعرى كما ذهب ابن العديم(٢٢)، إذ إن عمر الرحل بعد النضج قد استغرقه العمل الفكرى الجاد .

ويورد ابن العديم أيضاً تحدث أهل المعرة بتوقد خاطره وحدّة ذكائه ، وذيوع الحديث فى ذلك مما حدا بجماعة من الحلبيين إلى الحضور لملاقاته وهو صبى يلعب ، وعندما قافاهم بالشعر قهرهم ، وأتى من شعره بأبيات على وزن وقافية ما ينشدونه من محفوظهم فانصرفوا عنه دهشين مذهولين(٢٣)

ونكتفى بدلالة هاتين الروايتين على استعداده العقلى المتفرد منذ حداثته وابتداء تكوينه الثقافى لأن الحديث عن ندرة ذكائه وحدّة حافظته قد ملأ صفحات كثاراً فى القديم والحديث .

والتقسيم الثلاثى الذى ذهب إليه المقدسى فى مراحل ثقافته قبل العزلة هو تقسيم هيكلى عام وقابل للنظر ، بيد أننا لا نملك تفاصيل دالة عن أساتذته وطرائق استفادته منهم ؛ ونجهل كذلك تفاصيل ما درس من كتب فى كل فرع من فروع الثقافة ، ويقول صاحب الجامع : « ومجمل ما ذكره المؤرخون فى هذا الباب محفوف بالغموض والإبهام ، وأكثره قائم على الظن يتابع فيه اللاحق السابق من غير بحث ولا تمحيص ولا توضيح وتحقيق ، وأكثر من كتب فى أبى العلاء من المتأخرين طبع على غرار المتقدمين واقتفى آثارهم ولم يبين لنا من أين استمد أبو العلاء ثقافته الواسعة ، واقتبس علومه المتعددة ولهم فى ذلك عذر لأن المتقدمين غفلوا عن ذكر هذه الناحية أو أغفلوها » (٢٤).

ولنا أن نتساءل عن السبب المحتمل لإغفال المتقدمين استقصاء شيوخ المعرى بما يزيل هذا الغموض ، خاصة أن العصر كان عصر استقصاء وتدوين ، والسبب الراجح عندنا هو هذا الإدراك الغلاب بأستاذية الرجل ، وهو شعور قوى تملك الكثيرين من دارسى النقد والأدب . وهو كفيل بأن يصد عن استقصاء أشياخه ومعلميه تسليماً من القدماء والمحدثين بتلك الذروة الشامخة التى تسنمها أبو العلاء .

(٢٠) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٤٠ ضمن المجلد العاشر من مجموعة أعماله الكاملة ط دار الكتاب اللبنانى الأولى بيروت سنة ١٩٧٤

(١٨) محمد سليم الجندى : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره : ١٧٥/١ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٢ .

(٢٢) ابن العديم : الانصاف والتحرى : ٥٥٨ ضمن تعريف القدماء .

(٢٣) السابق : ٥٥٩ .

(٢١) ابن العديم : الإنصاف والتحرى : ٥١٥ ضمن تعريف القدماء .

غير أن ثمة خلافاً لاحظناه بين الدارسين حول السن التى انتهت عندها تلمذة أبى العلاء وطلبه العلم والثقافة والأماكن التى سعى إليها فى ذلك . وقد أشرنا إلى ما ذهب إليه المقدسى من تحديد مراحل ثلاث تنتهى فى السابعة والثلاثين وتتوزع بين المعرة والشام وبغداد .

أما صاحب الجامع فيستعرض رحلاته إلى حلب وأنطاكية واللاذقية وطرابلس تلك التى نسبت بعض المصادر القديمة والدراسات الحديثة إلى المعرى طلب العلم فيها ثم يشكك فيها جميعاً ، فقد ذكر ابن العديم أن المعرى دخل حلب وهو صبى وقرأ على محمد ابن عبد الله بن سعد راوية ديوان المتنبى(٢٥)، ويرى الجندى أنه على الرغم من أن ابن خلكان والسيوطى وغيرهما قد ذكروا الرحلة ، إلا أنهم لم يذكروا علوماً أو كتباً قرأها على ابن سعد ، كما أنهم لم يعينوا لتلك الرحلة زمناً ، وعلى الرغم من أن أبا العلاء ذكر حلب وبعض رجالاتها فى شعره ، وعلى الرغم من أن الجندى لا يستبعد أن يكون المعرى قد دخلها للاطلاع على مكاتبها ، إلا أنه يخلص إلى أن ورود إسم المدينة ورجالاتها ليس دليلاً على زيارتها ، خاصة أن تلك الرحلة لطلب العلم لم تثبت بطريق صحيح ، وإن نقل أنه رحل إليها فرحلته لغير ذلك .(٢٦)

وعن رحلة أنطاكية روى البديعى عن الأمير أسامة بن منقذ أن خازناً للكتب علوياً بإحدى مكتبات المدينة قد جمعه مع صبى ضرير دون البلوغ هو المعرى . حفظ عدة كتب فى أيام قلائل . وكان لا يستعيد مما يسمع إلا ما يشك فيه ، وقد امتحنه أسامة وكاد عقله يذهب من الدهشة لما رآه من مقدرته الخارقة على الحفظ .(٢٧)

والدكتور طه حسين قد استبعد صلة أسامة بن منقذ بالرواية لولادته بعد موت أبى العلاء ، وواضح أنه على حق فى ذلك ، إلا أنه قبل الرحلة إلى أنطاكية وذهب إلى إمكانية تأثير ما فيها من تراث أجنبى فى مزاج المعرى وخلقه وعقله .(٢٨)

أما الميمنى(٢٩) فقد أورد رواية البديعى سالفة الذكر ، والتبست عليه مع قصة أخرى مشهورة عن ذكاء المعرى إذ حفظ رسالة شفهية بالفارسية التى لا يعرفها إلى تلميذه التبريزى من أحد مواطنيه الفرس ، وقد أوردها الوطواط فى غرر الخصائص(٣٠) ورفض الميمنى رواية البديعى لما أشرنا إليه من تأخر ولادة أسامة (٤٨٨ هـ) عن وفاة المعرى

(٢٥) الجندى : الجامع ١٨٩/١ ، ١٩٠ . وابن العديم : ص ٥١٥ الإنصاف « ضمن التعريف » .
(٢٦) الجندى : السابق ص ١٠ .
(٢٧) يوسف البديعى الدمشقى : الصبح المنبى عن حيثية المتنبى : ٤٢٣ ، ٤٢٤ ضمن تعريف القدماء .
(٢٨) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٢٨ .
(٢٩) الميمنى : أبو العلاء وما إليه : ٤٥ .
(٣٠) محمد بن إبراهيم بن يحيى الوطواط : غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة : ٤٠٢ ضمن تعريف القدماء .

(٤٤٩ هـ) غير أنه يعود ويميل إلى التسليم برحلة المعرى إلى المدينة متكئاً فى ذلك على ورود ذكر أنطاكية فى اللزوميات ، ويقول « ولم أر أحداً من أصحاب التراجم ذكرها ولكن شعر اللزوميات يشهد لها قال :

لا ينزلـن بأنطاكيـــة ورع كـم حـلل الديـن عقـد للزنانـير
بهـا مـدام كلـوب التبر تمزجــه للشـاربين وجـوه كالدنانـير
بيـض لوابس ديبـاج حمـدت لهـا سـود الإماء وشعرى الصنانير (٣١)

ويذهب الجندى إلى أن الرحلة إلى أنطاكية باطلة ، لأن الروايات لم يتضافر عليها كما أجمعت على ذكر رحلة بغداد ، كما أنها لم ترد إلا فى الأبيات المشار إليها آنفاً وفى رسالة الغفران مرة واحدة ضمن ذكره بيت امرئ القيس :

علـون بأنطاكيـة فـوق عقمـــة كجرمـة نخل أو كجنة يثـرب (٣٢)

ويرى صاحب الجامع أنه قد يذكرها دون أن يزورها كصنيعه فى ذكر مصر ومكة والمدينة والقدس كما أن نسبتها إلى أسامة يباعد بينها وبين التصديق ، هذا بالإضافة إلى ما ذهب إليه ابن العديم من احتمال أن تكون أنطاكية قد تصحفت عن كلمة كفر طاب ، كما أوضح أنها كانت بأيدى الروم قبل ولادة المعرى إلى ما بعد وفاته ، وقد أخلاها الروم فى تلك الفترة من المسلمين(٣٣) هذا بالإضافة إلى عدم تعيين البديعى زمناً للرحلة ولا الكتاب الذى اختاره أسامة بن منقذ – على حد روايته – ليحفظه أبو العلاء (٣٤)

أما رحلته إلى اللاذقية فقد أشار إليها القفطى (٣٥) والذهبى (٣٦) والصفدى (٣٧) والسيوطى (٣٨) والعباس (٣٩) لمكى وغيرهم ، ومؤدى ما أوردوه أن أبا العلاء بعد أخذه عن علماء المعرة رحل إلى طرابلس للاستفادة من خزائن كتبها ، فعرج على اللاذقية ، ونزل فى دير الفاروس حيث يقيم راهب عالم بالفلسفة ، فسمع منه أبو العلاء ما شككه فى الإسلام وسائر الديانات .

---

(٣١) الميمنى : أبو العلاء : ٦٩ واللزوميات : ١/٥٤٦ .
(٣٢) أبو العلاء المعرى : الغفران : ٥٣٦ تحقيق الدكتورة بنت الشاطىء ، دار المعارف الطبعة الثانية . وديوان امرىء القيس : ٤٩ ، السندوبى ، المكتبة التجارية ، ط ثالثة ١٣٧٣ هـ . والعقمة : ضرب من الوشى .
(٣٣) ابن العديم : الإنصاف : ٥٥٦ ضمن تعريف القدماء .
(٣٤) الجندى : الجامع : ١٩٦ .
(٣٥) القفطى : إنباه الرواة ضمن تعريف القدماء : ٣٠ .
(٣٦) الذهبى تاريخ الإسلام ١٩٠ ضمن تعريف القدماء .
(٣٧) الصفدى الوافى بالوفيات ضمن تعريف القدماء ٢٦٧
(٣٨) السيوطى بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ٣٣٣ ضمن تعريف القدماء
(٣٩) العباس بن على المكى نزهة الأبيس ونبهة الأديب والجليس ٣٥٤ ضمن تعريف القدماء

ومن المحدثين أخذ الميمنى برواية القفطى والذهبى ، ولم يستبعد أن يستغوى راهب محنك ناشئاً فى سن أبى العلاء آنئذ(٤٠)، وكذلك يأخذ طه حسين(٤١) بالرواية ، وقد ذكر كلاهما ما نقله القدماء عن الصراع بين المسلمين والمسيحيين آنئذ فى اللاذقية ، ومكايدة المسيحيين للمسلمين بدق النواقيس إذا أذن الآذان (٤٢) وكيف دعا ذلك المعرى إلى قول بيتين ينسبان إليه هما : (٤٣)

فى اللاذقيـــة فتنـــة ما بين أحمـد والمســـيح
قـس يعـــالج دلبـــة والشيخ من حنـق يصيـح

ويذهب صاحب الجـامع إلى التشكيك فى صحة هذه الرحلة أيضـاً لجهل زمانها تحقيقاً ، وعدم ذكر اللغة التى تفاهم بها المعرى والراهب ، فأولهما لا يعرف سوى العربية ، والراهب رومى يجهلها ، هذا بالإضافة إلى أن المفهوم بقاؤه ليلة عنده ، وهى لا تكفى لتعلّم ما يشككه فى دينه ويغرر به ، كما أن حال اللاذقية آنئذ واضطهاد المسلمين بها ما كان يسمح للمعرى بالذهاب إليها ، هذا بالإضافة إلى أن المصادر القديمة عن المعرى لم تجمع على ذكر الرحلة ، كما أن المعرى قد ذكر فى شعره مدناً كثيرة لم يزرها ، أما البيتان فيرويان فى المعرّة ثلاثة على النحو التالى :

فى القدس قامت ضجـة مـا بين أحمـد والمســـيح
هـذا بنـاقوس يـــد ق وذا بمئذنـــة يصيـــح
كـل يعظـــم دينــــه يا ليت شعرى ما الصحيح

ويذهب الجندى إلى أن البيتين المنسوبين لأبى العلاء يتسنى لأى إنسان أن يقولهما كما أن بعضاً من النصارى والرهبان كانوا يقيمون بجوار المعرة ومن الوارد أن يكون أبو العلاء قد اتصل بهم واطلع على عقائدهم واستوفاها من دراسته أو من كتب الفقه والكلام أو من أفواه الرواة كما فعل فى تلقيه مذاهب الشيعة والباطنية والحلولية والتناسخية والقرامطة والمجوس وغيرهم ، فقد ألم بها جميعاً دون الرحيل أو الاجتماع بأحد من رجالها .(٤٤)

أما رحلته إلى طرابلس لطلب العلم بها فقد أشار إليها كما ذكرنا آنفاً القفطى والذهبى والسيوطى والصفدى ، وقد قبلها طه حسين مقرراً أن المعرى درس بها ثم عاد

---

(٤٠) الميمنى : أبو العلاء وما إليه : ٦٨ .
(٤١) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٢٩ .
(٤٢) السابق ص ١٢٩ ، ١٣٠ والميمنى : ٦٨ .
(٤٣) ذكرهما طه حسين والميمنى عن معجم البلدان لياقوت ، وقد أثبتهما الميمنى فى فائت شعر أبى العلاء : وأشار إلى ورود الرواية فى أخبار الحكماء للقفطى
(٤٤) الجندى : الجامع : ٢٠١ .

للمعرة (٤٥) وكذلك قبلها الميمني على الرغم من إيراده نفي ابن العديم ، معولا على أن المعرى نقل في الغفران من كتاب بدء الخلق من كتب التوراة رواية عن غيره ، ثم ارتكن في قبوله أيضا على كلمتين أوردهما ابو العلاء في شعره إحداهما عبرية والأخرى حبشية وهما (منش وأبو ضابط) وقال إن استعمالهما « يشهد لمخالطته بالقوم بالبلدتين النصرانيتين وهذا على كثير من عاداتهم وأخلاقهم التي ألم بها في اللزوم » (٤٦)

ويقول الجندى « وأراد بالكلمة العبرية لفظ « منش » في قوله في اللزوم من أبيات يذم فيها الزواج والنسل ثم يقول :

لعمرى لقد أمن العائذون   وعونش ذو بغضة فاعتنش
فياقس وقع برزق الخطيـ   ـب وانظر بمسجدنا يامنش

قالوا : « منش » كلمة عبرية ومعناها الناظر . وأراد بالكلمة الحبشية لفظ أبي ضابط في قوله في اللزوم من أبيات :

وتغبط كلا على ما حواه   وما لك في العيش من غابط
وقفت على كل باب رأيـ   ـت حتى نهاك أبو ضابط (٤٧)

هذا وقد رفض ابن العديم قبول الرحلة ، والحق أن ما أورده في الإنصاف بشأنها واضح ومقنع إذ يقول : « وقد ذكر بعض المصنفين أن أبا العلاء رحل إلى دار العلم بطرابلس للنظر في كتبها ، واشتبه عليه ذلك بدار العلم ببغداد ، ولم يكن بطرابلس دار علم في أيام أبي العلاء ، وإنما جدد دار العلم بها القاضي جلال الملك أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد ابن عمار في سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة وكان أبو العلاء قد مات قبل جلال الملك في سنة تسع وأربعين وأربعمائة ، ووقف جلال الملك بها من تصانيف أبي العلاء « الصاهل والشاحج » و « السجع السلطاني » و « الفصول والغايات » و « السادن » و « إقليد الغايات » و « رسالة الإغريض » (٤٨)

والجندى يوافق ابن العديم ، ويرى أن رواية المعرى عمّن نظر في كتاب بدء الخلق لا يحتم رحلته إلى بلاد النصارى وإحالته على غيره فيما أورد توقياً لتهمة الإلحاد كما ذهب الميمني ، إذ إنه قد ذكر من الآراء في الغفران واللزوميات ما هو أشد وضوحاً وجرأة ، كما أن استعمال كلمتي « منش » و « أبي ضابط » قد يكون نتيجة سماعهما ، وقد ورد في شعره بعض الكلمات الفارسية دون أن يكون ذلك موجبا لزيارته بلاد الفرس ، فقد

---

(٤٥) طه حسين تجديد ذكرى أبي العلاء ص ١٣٠
(٤٦) الميمني . أبو العلاء ٦٩
(٤٧) الجندى . الجامع ٢٠٣ . والبيان الأولان باللزوميات ٨١/٢ . والأخير ١١٠/٢
(٤٨) ابن العديم الإنصاف ٥٥٧ ضمن تعريف القدماء

استعمل كلمة (آرا) بمعنى نعم فى نثره ونظمه فقال فى اللزوميات :

إذا قيل لك : اخش الله مولاك فقل : آرا

هذا بالإضافة إلى أن أبا العلاء قد ذكر كثيراً مما يخص أمماً مختلفة دون أن يختلط بها ، كما أن (أبا ضابط) مركبة من لفظين عربيين ، ولم يرد فى اللسان وتاج العروس والأساس والمصباح أنها كنية الموت بالحبشية، والضابط فى اللغة يعنى الشدة والبطش والملازمة ومن الوارد أن يكون أبو العلاء قد كنى بها عن الموت.(٤٩)

ويخلص الجندى إلى أن كل ما يتعلق برحيل المعرى إلى أنطاكية واللاذقية وطرابلس هو محض وهم ، وواضح أنه فى هذا يرفض ما ذهب إليه طه حسين والميمنى وما أخذ به المقدسى بعدهما(٥٠) ، ثم يقول : « وقد قال ابن قاضى شهبة فى « الطبقات » ص ١٧٦ : ويقال إن راهباً اجتمع به فى بعض الصوامع آواه الليل فشككه فى دينه ، ورواها غيره على هذه الصورة ولم يذكر اللاذقية ولا غيرها ، ولا نستطيع أن نتصور مقدار أو نوع العلم الذى تعلمه فى ليلة واحدة من راهب اجتمع به مرة واحدة ، ثم خرج منه وقد امتلأ علماً وفلسفة وشكاً وإلحاداً(٥١).

ومنحى الجندى فى تلك القضية مقبول عندنا ، فليس من الضرورى أن يزور المعرى بلاداً نصرانية ليلم باليهودية والمسيحية خاصة أن ظروفه الخاصة لم تكن مواتية للرحيل والتجول ، ومن المقبول أن يسمعها أو تقرأ عليه فى بلده أو يلم بها عن طريق القرى المسيحية القريبة من المعرة ، والدارس لتراث المعرى يقف على أن الرجل أشبه بدوائر المعارف ، خاصة فيما يتعلق بشئون المجتمع والمذاهب والعقائد والأديان كافة وليس فيما يتعلق بالنصرانية واليهودية فحسب ، والأستاذ العقاد فى مصر قد أدرك من فروع المعرفة الإنسانية غاية بعيدة دون أن يغادر وطنه ، يضاف إلى هذا أن ابن العديم كان واضحاً ومقنعاً فيما أورده بشأن مكتبتى أنطاكية وطرابلس .

هذا وقد وقع تحريف فى كتاب لسان الميزان لابن حجر أدى إلى توهم رحيل المعرى إلى صنعاء ، كما قد يفهم عن الميمنى(٥٢) ، فقد جاء فى اللسان « مكث بصنعاء سنة » وأصل العبارة عند الذهبى فى تاريخ الإسلام « ومكث بضعاً وأربعين سنة لا يأكل اللحم »(٥٣) .

---

(٤٩) الجندى : الجامع : ٢٠٥ ، والبيت فى اللزوميات : ٧٥/١ واستخدمت الكلمة أيضا فى قوله :

متى آداك خير فافعليه   وقولى إن دعاك البر آرا (٧٣/١)

(٥٠) المقدسى : أمراء الشعر فى العصر العباسى : ٣٩١ – دار العلم للملايين – بيروت ، الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٩ .

(٥١) الجندى : الجامع : ٢٠٥   (٥٢) الميمني : أبو العلاء : ٧٠ .

(٥٣) الذهبي : تاريخ الإسلام : ١٩١ ضمن تعريف القدماء ، وتعريف القدماء : ٣١٢ حاشية (٣) والجامع : ٢٠٦ .

.. وبعد .. فقد كان للمعرى – كما يدلنا النظر فى تراثه – ما يمكن ان يسمى بالثقافة الموسوعية بالنسبة لمعارف الإنسان على أيامه ، وإذا كنا قد اعتبرنا رحلاته إلى غير بغداد موضع الشك فكيف تسنى للمعرى إذن تحصيل ثقافته الإنسانية الشاملة والدقيقة ؟

يتعين الوقوف إزاء هذا التساؤل على الرغم من التسليم بملكات الرجل العقلية المتفوقة ، إذ لابد لتلك الملكات من أساس كى يتأتى لها التألق فيه حفظاً وتحويراً وإضافة ومناقشة وقبولًا ورفضاً إلى آخر ما تهيأ للعبقرى الفنان أبى العلاء أن يفعل بمعطيات الفكر على أيامه ، بل إن ذلك الاستعداد العقلى النادر هو الذى هيأ للمعرى ألا يتلمذ لغيره بعد العشرين ، وقوله فى هذا صريح قاطع ... يقول فى رسالته إلى خاله أبى القاسم على بن سبيكة « وانصرفت وماء وجهى فى سقاء غير سرب ، ما أرقت قطرة فى طلب أدب ولا مال وقد فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسى باجتداء علم من عراق ولا شآم »(٥٤) . ونحن بازاء هذا القول الصريح من المعرى – وهو الصادق عندنا – نقف موقف التحفظ تجاه ما ذهب إليه ابن العديم من أنه سافر إلى بغداد للاستزادة من العلم ، فسمعه بها من على بن عيسى الربعى وعن الواجكا أبى أحمد عبد السلام البصرى وأبى على عبد الكريم بن الحسن بن حكيم السكرى النحوى اللغوى(٥٥) وقد شارك السيوطى فى القول بسماعه عن أبى أحمد عبد السلام البصرى(٥٦) وأنه قرأ عليه بها التبريزى وابن فورجة وأبو القاسم التنوخى وغيرهم ، وكذلك قيل إنه تلمذ على عبد الوهاب بن نصر المالكى(٥٧).

ويمكن التوفيق بين قول المعرى وبين تلك الأقوال بأن طلبه للعلم ببغداد لم يكن عن طريق التلمذة الصريحة ، وإنما كان عن طريق المجالس العلمية والندوات والزيارات البغدادية التى كان للمعرى مشاركة نشطة بها إبان إقامته ببغداد ، ولعل ابن الشحنة قد أدى هذا المعنى حين قال : « دخل فى بغداد . فاستفاد من علمائها ، وأقام بها سنة ونصفاً ، ولم يتلمذ لأحد أصلًا »(٥٨)

ويقول الدكتور طه حسين إن العلم قد ملك حياة أبى العلاء ، وإنه اعتمد على نفسه فى تحصيل علمه أكثر مما اعتمد على الأساتذة والشيوخ ، ولا اعتراض لنا على ما ذهب إليه

---

(٥٤) أبو العلاء المعرى : رسائل أبى العلاء المعرى : ٧٧ ، شرح شاهين عطية ، بيروت ، الطبعة الأدبية سنة ١٨٩٤ .

(٥٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٥ ضمن تعريف القدماء .

(٥٦) السيوطى : بغية الوعاة : ٣٣٢ ضمن تعريف القدماء .

(٥٧) الميمنى : أبو العلاء : ٥٧م ، والجندى : الجامع : ١٨٦/١ .

(٥٨) أبو الوليد محمد بن محمد الشهير بابن الشحنة : روضة المناظر فى أخبار الأوائل والأواخر : ٩٠ القدماء ، وكذا الجندى : الجامع : ١٨٧/١ .

الدكتور فوجه الصواب فى شقه الأول واضح ، ونحن نرى أيضاً أن من كان فى مثل ملكات المعرى ، يفيد من تلك الملكات فى صقل علمه وثقافته أكثر مما يفيد من أساتذته وليست العلة فى ذلك أننا لا نعرف له من الأساتذة إلا أباه ومحمد بن سعد فى اللغة ويحيى بن مسعر فى الحديث(٥٩) كما يذهب الدكتور ، إذ إن أساتذة المعرى بالمعرة كثيرون بالإضافة إلى من ذكر ، كما سنرى وشيكاً . . .

وسبق أن أشرنا إلى الغموض الذى اكتنف طريقة المعرى فى تعلمه ومعلميه وما أخذه عن كل منهم ، غير أن ذلك لا ينبغى أن يصدنا عن الإجتهاد فى هذا الصدد ، فبوسعنا أن نرى فى المنهج العام المتبع للتعلم آنئذ فى المعرة طريقة لتعلم المعرى مع مراعاة ظروفه الخاصة ، كما أنه ليس من التعسف أن نرى فيمن نوفق إلى معرفتهم من علماء المعرة وشعرائها وفقهائها على أيام المعرى أساتذة له فى صباه المبكر .

يقول الجندى — وهو من أبناء معرة النعمان المعاصرين — : « لم يوضح لنا التاريخ الطريقة التى سلكها أبو العلاء فى تعلمه ، والعادة المتبعة التى أدركناها فى معرة النعمان منذ أول هذا العصر فى تعليم الأطفال المبصرين والمكفوفين أن الطفل إذا بلغ السابعة من عمره وضعه أبوه فى مكتب عند شيخ ، وأول ما يعلمه حروف الهجاء ثم يعلمه القرآن ثم يعلمه أحكام القراءة والتجويد ، فإذا تم ذلك نقله إلى شيخ آخر فى مسجد أو مدرسة فيعلمه شيئاً من النحو والفقه ، ثم إذا شاء نقله إلى شيخ آخر فدرس عليه ما أراد من علوم الدين واللسان وغيرها ، وأظن أن هذه الطريقة موروثة عن المتقدمين من أهل المعرة ، لأن أبى وقبله جدى تعلما على هذه الطريقة ، وأن أبا العلاء درج عليها فى فاتحة تعلمه كما درجت عليها أنا وأمثالى (٦٠) .

ويذهب الجندى أيضاً إلى احتمال أن يكون أبو العلاء قد تعلم حروف الهجاء بالحروف البارزة كما هو الحال الآن(٦١) .

وهذا الذى أشار إليه الجندى — يكاد يكون طريقة لابتداء التعلم فى العالم العربى إلى أن عرفت مناهج التعليم الجديدة فى العصر الحديث ، ويذكر الجندى أن المعاصرين للمعرى فى المعرة من الشعراء والعلماء فى مختلف فروع الفقه واللغة والأدب يزيدون على تسعة وعشرين شاعراً وواحد وعشرين عالماً ، وأن أكثرهم قد جمع بين العلم والشعر ، ويذهب صاحب الجامع إلى أنه إذا كان ثمانون شاعراً قد رثوا أبا العلاء على قبره — وهم فى الغالب من المعرة وتنوخ — فإن هذا كله وإن لم يوضح الحياة العقلية للمعرة كل التوضيح ، إلا أنه كاف للدلالة على وفرة نصيبها من العبقرية العلمية والشعرية والقدرة على الابتكار أيضاً ،

(٥٩) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٢٦، ١٢٧ .
(٦٠) الجندى : الجامع : ١/١٨٤ .
(٦١) السابق : الصفحة نفسها .

وذلك نحو تأليف ميسر بن هبة الله كتاباً فى معانى الشعر غير مسبوق إلى ذلك ، كما أن أبا المحاسن المفضل بن مسعر قد ألف كتاباً فى الرد على الشافعى [(٦٢)]

ويذكر ابن العديم أن أبا العلاء قد قرأ القرآن بكثير من الروايات على شيوخ أعلام[(٦٣)]، كما أنه قد أخذ الحديث عن أبيه وجده وأخيه أبى المجد وكذلك عن جدته أم سلمة بنت الحسن وعن أبى زكريا بن مسعر وعن غيرهم كثيرين منهم أخوه أبو الهيثم إذ خرّج من حديثه سبعة أجزاء رويت عنه [(٦٤)].

وعن علمه باللغة والنحو ، يذكر ابن العديم أنه قرأهما بالمعرة على والده وأبى بكر محمد بن مسعود بن محمد بن يحيى بن فرج النحوى ، وأنه دخل فى صباه حلب وقرأ بها على محمد بن عبد الله بن سعد النحوى راوية أبى الطيب[(٦٥)] وإن كان رد المعرى إياه فى رواية خاطئة لأحد الأبيات يشكك فى أنه وقف منه موقف التلميذ ، وقد ذكر القفطى أنه أخذ اللغة عن قوم من بلده كبنى كوثر وغيرهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته[(٦٦)].

ويقول الميمنى إن علمه باللغة والنحو والأدب هو الغاية القصوى وأن الصفدى حين عدد من رزقوا سعادة لم ينلها من بعدهم ، ذكر اطلاع المعرى على اللغة ، وأورد ما ذكره المجد فى البلغة من أن المعرى فى المشرق وابن سيدة فى المغرب لم يكن لهما ثالث فى تمكنهما اللغوى ، هذا بالإضافة إلى ما رواه ابن العديم عن التبريزى تلميذ أبى العلاء من أنه لا يعرف كلمة نطقت بها العرب ولم يعرفها أبو العلاء[(٦٧)].

وأما علما العروض والقافية فدلالة مقدمته للزوميات على مقدرته الفائقة فيهما لا تخفى على أحد ، هذا بالإضافة إلى تمكنه من الفقه والفروع والمذاهب والفرائض . وتعمقه فى الإحاطة بالملل والأديان وفرق المسلمين تمتلئ به صفحات الغفران واللزوميات وكذلك علم الكثير عن النجوم وعن الأخبار وتاريخ الماضى والحاضر وتناول فى الغفران أخبار الملاحدة والزنادقة وطرائف أنبائهم . وقد تطرق فى رسالته إلى خاله أبى القاسم إلى ذكر أكثر الملوك ومصيرهم إلى الموت ، وهو يذكر مقدرته فى التاريخ صراحة فيقول :

ما كان فى هذه الدنيا بنو زمن   إلا وعندى من أخبارهم طرف

كما أنه كان على دراية بألعاب النرد والشطرنج[(٦٨)].

---

(٦٢) الجندى : ١٨٢ .

(٦٣) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٤ ضمن تعريف القدماء .

(٦٤) السابق : ٥١٦، ٥١٧ .والميمنى : أبو العلاء : ٥٢ ، والجندى : الجامع : ١٨٥/١ .

(٦٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٥ ضمن تعريف القدماء ، والجندى : الجامع : ١٨٦/١ وقد أشار إلى أن مسعود صحتها مسعر ولعله أخو يحيى المتقدم (حاشية ١٨٦:١) .

(٦٦) الجندى : الجامع : ١٨٦ .

(٦٧) الميمنى : أبو العلاء : ٥٣ .

(٦٨) السابق : ٥٤ ، الثعالبى : تتمة اليتيمة : ٤٢٣ ضمن تعريف القدماء والبيت فى اللزوميات حـ ٨:٢

ويمكننا القول – إذن – إن المعرى – وفقاً لصريح قوله – لم يطلب العلم من أحد بعد العشرين لا فى بلده ولا خارجها ، وقد وقفنا على أنه تلقى علومه على أبيه وغيره من علماء وشعراء وفقهاء زخرت بهم المعرة ، وعلى ذلك فالانتهاء إلى أنه أتم تعلمه فى بلده يمكن أن يستقيم .

غير أن أبا العلاء فى غير قول من أقواله قد نعت مسقط رأسه بقلة العلم والإقفار من العلماء ، فهو يقول فى رسالة الإغريض « وقد كنت عرفت سيدنا أن الأدب كعهود فى غب عهود ... وأنى نزلت من ذلك الغيث ببلد طسم »(٦٩) .

وكذلك يقول فى رسالته إلى أبى نصر صدقة الفلاحى « ... وكيف يتأدى العلم إلىّ وأنا رجل ضرير ، وكفى من شر سماعه ، ونشأت فى بلد لا عالم فيه ... »(٧٠) .

ونحن نرى فى هذا الصدد ما رآه – صاحب الجامع من أنه ضرب من المغالاة فى التواضع بطبيعته ، كما كان يصر دائماً على التواضع بشخصه والتهوين من قيمة علمه وأدبه نحو قوله فى لزوم مالا يلزم :

ماذا تريدون ؟ لا مال تيسر لى ... فيستماح .. ولا علم فيقتبس
أتسألون جهولا أن يفيدكم ... وتحلبون سفيا ضرعها يبس ؟(٧١)

بل إنه عمد بروح التواضع وانتقد نفسه إلى ما فى اسمه من معانى الرفعة والفضل فقال :

وأحمد سمانى كبيرى ، وقلما ... فعلت سوى ما أستحق به الذما(٧٢)

وقال فى كنيته :

دعيت أبا العلاء وذاك مين ... ولكن الصحيح أبو النزول(٧٣)

وواضح أنه بمثل تلك الأقوال لا يقصد إلى النفى الحقيقى ، لأن واقع الحال يكذبه ، وهو لا شك كان على بينة تامة من ذلك(٧٤) .

وحرى بنا القول إن أبا العلاء لم يتوقف عن التزود بزاد العقل والروح طيلة حياته ، فذلك ولابد كان شأن من صار إلى مثل ما صار إليه المعرى من نضج عقلى وذوق وإنسانى ، غير أن ذلك يعنى ما أسلفناه من أن تلمذته لغيره قد انتهت فى سن العشرين ، بينما استمر هذا الانفتاح الهائل على كل مقومات عصره الثقافية من أديان ومذاهب وفلسفات وتاريخ واجتماع وعمران وسياسة وحروب .

---

(٦٩) أبو العلاء المعرى : رسائل أبى العلاء المعرى : ٥١ شرح شاهين عطية .
(٧٠) السابق : ٩٦ .
(٧١) اللزوميات : ٢٣/٢ – السفى : الناقة اليابسة الضرع .
(٧٢) اللزوميات : ٤١٦/٢ .
(٧٣) السابق : ٣٤٨/٢ .
(٧٤) الجندى : الجامع : ١٨٨/١ .

محنته وأثرها فى توجيه فكره وسلوكه :

محنة لا شك فيها ، أن يفقد المرء حاسة من حواسه ، وأشد ما تكون هذه المحنة أن يكون البصر هو تلك الحاسة المفقودة ، وهذا قول لا نحسبه موضع خلاف بين الناس على المستوى العام ، غير أنه فى حالة المعرى ، يتعين أن نسبر تلك القضية بغير قليل من التمعن والتمهل ، فنحن وإن كنا لا ننكر الأعراف فى تقييم تلك الأحوال الإنسانية ، إلا أنه لا ينبغى أن ننسى للحظة واحدة أن المعرى كان من غير أفراد الناس ، إنه حالة إنسانية شديدة التفرد والخصوصية ، وعلى هول ما يمثله فقد البصر للإنسان ، فإنه لم يكن فى حالتنا هذه سوى مؤشر حسى لتلك التجربة الروحية والفكرية الفريدة فى تاريخ العقل العربى .

وتأملنا تلك التجربة العلائية ، سيوقفنا فيما نرى على عناصر عدة لها ، وما كان فقد البصر ، وغيره من سائر مؤثرات البيئة الخارجية لتكون شيئاً مذكوراً ما لم يؤت أبو العلاء ذلك التوهج فى البصيرة ، وتلك النفس المتأملة دوماً فى العلل والمعلولات وفيما هو كائن وما ينبغى أن يكون .. فماذا كان بوسع تلك المؤثرات – ومنها العمى – أن تفعل لو أنها صادفت فى أبى العلاء روحاً خاملًا ونفساً خابية هادئة مطمئنة مستسلمة ؟

فقد المعرى بصره إثر إصابته بالجدرى ، وقد تفاوتت الأقوال فى تحديد زمن ذلك ، بين القول بولادته كفيفاً ، والقول بأنه كف فى السبعين(٧٥).

غير أن التاريخ الصحيح المؤيد بنص من أبى العلاء هو أن إصابته وعماه كانا فى الرابعة من عمره .. يقول أبو العلاء فى رسالة إلى داعى دعاة الفاطميين أبى نصر هبة الله بن أبى عمران « وقد علم الله أن سمعى ثقيل ، وبصرى من الأبصار نقيل ، قضى على وأنا ابن أربع ، لا أفرق بين الباذل والربع ، ثم توالت محنى ، فأشبه شخصى العود المنحنى »(٧٦) .

ويذكر صاحب الجامع – وهو من أبناء المعرة المعاصرين – أن الجدرى كثيراً ما يصيب البلدة فيترك فى كثير من أبنائها آثاره القبيحة فى الوجوه ، ويكف العيون عن الإبصار وقد راح ضحيته الكثيرون فى عام ١٣٧٢ هـ لعدم إكتراث الحكومة وانعدام الأطباء والدواء(٧٧).

---

(٧٥) أورد أبو الفداء القول بأنه ولد أعمى ، وقال إن الصحيح إصابته فى الثالثة (المختصر فى أخبار البشر : ١٨٦ ضمن تعريف القدماء) وذكر ابن العديم أنه عمى فى الرابعة على قول ، وفى الرابعة وشهر على قول آخر (الإنصاف : ٥١٣ تعريف القدماء) ، وقال ابن كثير أنه أصيب وله أربع سنين أو سبع (البداية والنهاية : ٣٠١ ضمن التعريف) ، أما الخطيب البغدادى فقد ذكر فى تاريخ بغداد أنه عمى فى صباه (ص ٧ ضمن تعريف القدماء) على حين نقل الميمنى عن صاحب آثار العجم أنه كف فى السبعين (أبو العلاء وما إليه : ٣٨ حاشية ٦) .

(٧٦) ياقوت : إرشاد الأريب : ١٢١،١٢٢ ضمن تعريف القدماء .

(٧٧) الجندى : الجامع : ٧٠ .

وقد ندرت يمنى عينى المعرى بعد أن تبدد سوادها ، على حين ذهبت اليسرى تماماً وغارت واكتنف وجهه تلك الآثار القبيحة للمرض ، وظلت هيئة المعرى هكذا منذ طفولته الباكرة حتى نهاية شيخوخته ، فقد أورد ابن العديم عن أبى المتوج نصر بن منقذ ، أنه رآه دون سن البلوغ صبياً دميم الخلقة ، مجدر الوجه ، وكأنه ينظر قليلًا بإحدى عينيه ، كما أورد ماروى عن أبى محمد عبد الله بن الوليد الإيادى – وهو معرى – أنه فى طفولته قد رأى المعرى فى شيخوخته ، « فرأيته قاعداً على سجادة لبد وهو يسبح ، فدعا ومسح على رأسى ، وكأنى أنظر إليه الساعة وإلى عينيه ، إحداهما نادرة ، والأخرى غائرة جداً وهو مجدر الوجه ، نحيف الجسم »[٧٨] .

ومؤكد أن يكون لهذا الضر المبكر أثر فى حياة المعرى ونفسه ، وإذا استقرأنا ذلك فى تراثه وجدنا إحساسه بعماه لا يخفى ، يقول أبو العلاء :

وما لى طرق للمسير ولا السرى لأنى ضرير لا تضىء لى الطرق[٧٩]

ويقول فى الجدرى – وهو علة عماه :

أضر من جدرى شان حامله بحمله جدرى جاء من جدر[٨٠]

وقوله :

غدا رمضانى ليس عنى بمنقض وكل زمانى ليلتى آخر الشهر[٨١]

وقوله :

فليت الليالى ساحتنى بناظر يراك ومن لى بالضحى فى الأصائل[٨٢]

وقوله :

أعمى البصيرة لا يهديه ناظره إذ كل أعمى لديه من عصا هاد[٨٣]

وقوله :

ويا أسيرة حجليها أرى سفها حمل الحلى لمن أعيا عن النظر[٨٤]

وقوله :

أرانى فى الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدى ناظرى ولزوم بيتى وكون النفس فى الجسد الخبيث[٨٥]

---

(٧٨) ابن العديم : الإنصاف : ٥١٤ ضمن تعريف القدماء .
(٧٩) اللزوميات : ١٧٥/٢
(٨٠) اللزوميات : ٥٣١/١ .
(٨١) السابق : ٥١٩/١ .
(٨٢) شروح سقط الزند : ١٠٨٤/٣ .
(٨٣) اللزوميات : ٣٧٩/١ .
(٨٤) شروح سقط الزند ١١٦/١ .
(٨٥) اللزوميات : ٢٤٩/١ .

وقولـه :

وكم اشتكت أشفار عين سهدها وشفاؤها مما ألم شفـار
ولطالما صابرت ليلا عاتمـا فمتى يكون الصبح والإسفار؟[86]

وفى الحق أننى لا أرى فى عمى المعرى ما ارتآه فريق من الباحثين السابقين ، ووجه القضية ليس التقليل من شأن ذلك الحدث وتأثيره فى نفس المعرى وتفكيره وسلوكه ، وإنما هو كيفية هذا التأثير ونوعيته ومداه ، فالمعرى – كما أسلفنا – قد فقد بصره فى طفولته الباكرة ، واستقراء الواقع يدل على أن المكفوفين فى تلك السن سرعان ما يتعايشون وواقعهم الجديد بملابساته الوافدة ، ويكتسبون صفات تعويضية لحياتهم العلمية والعملية والإجتماعية جميعاً ، ولتوكيد ما ذهبنا إليه يكفينا نظرة إلى الحياة من حولنا ، فسنرى نماذج وفيرة من المكفوفين قد سارت بهم الحياة بما لا يكاد يغاير حياة المبصرين سوى فى الضرورى من وسائل الإتصال وأدوات الاكتساب .

وقد استعرض صاحب الجامع بعض ما أسلفناه من شعر المعرى فى مرضه وعماه ثم قال : « ومن تتبع شعر أبى العلاء الذى يعرض فيه لذكر الجدرى والعمى يجده مغموراً بالألم والحزن العميق ، طافحاً بالحسرات والزفرات ، وهذا يدل على أن لهما فى نفسه أشد قع وأمض أثر »[87] .

وأحسب أن الأبيات لا تحمل تلك الأحزان والآلام المكثفة التى صورتها كلمات الأستاذ الجندى ، بل إن الإحساس بالفقد فيها قد لا يقارب رثاء المعرى لوالديه ، فضلًا عن نماذج الرثاء الشهيرة فى ديوان الشعر العربى ، ونحن متفقون مع المؤلف فيما يقرره من أن المعرى أصدق الناس إذا ما تحدث عن نفسه[88] ومن ثم فليس ثمة ما يوجب التصرف فى فهم جانب من جوانب حديثه عن تلك النفس حين يقول : « أنا أحمد الله على العمى كما يحمده غيرى على البصر ، فقد صنع لى وأحسن بى إذ كفانى رؤية الثقلاء والبغضاء »[89] .

وتنسب إليه المصادر القديمة مع هذا القول قوله :

قالـوا العمى منظـر قبيـح قلـت بفقدكـم يهـون
والله مـا فى الوجـود شـىء تـأسى عـلى فقـده العيـون

---

(٨٦) اللزوميات : ٤٦٤/١ (٨٧) الجندى الجامع ٦٧/١
(٨٨) السابق . ٦٦
(٨٩) ابن مكى نزهة الجليس ٣٥٣ (ضمن تعريف القدماء)

وقد أضاف الصفدى فى النكت بيتين آخرين فى هذا المعنى نفسه (٩٠).

ويقول أبو العلاء فى اللزوميات :

ذهاب عينى صان الجسم آونة   عن التطرح فى البيد الأماليس
وأن أبيت سمير الكدر فى بلد   تطوى فلاه بتهجير وتغليس(٩١)

وإذا أعدنا النظر فى بعض ما أسلفناه من شعره فى العمى – ذلك الذى رآه الأستاذ الجندى ممتلئاً بالحسرات والزفرات وعظيم الآلام ، فإننا سنراه في الحقيقة لاينبئ عن ذلك قدر ماينبئ عن أبى العلاء ذى النظر الثاقب الذى يرى البصيرة – لا البصر – هى الجوهر الكاشف فى الإنسان ، يقول أبو العلاء ضمن تلك الأبيات :

أعمى البصيرة لا يهديه ناظره   إذ كل أعمى لديه من عصا هاد

ويقول :

إذا مر أعمى فارحموه وأيقنوا   وإن لم تكفوا أن كلكم أعمى

ويقول :

أنا أعمى : فكيف أهدى إلى المنهـ   ـج والناس كلهم عميان
والعصا للضرير خير من القا   ئد فيه الفجور والعصيان

ويقول :

ويصير الأقوام مثلى أعمى   فهلموا فى حندس نتصادم

ويقول أيضاً :

وشقوة غشيت وجهى بنضرته   أبر لى من نعيم جر إشحالى

ويقول الجندى : « وحمد الله على العمى ليس عن سرور واغتباط به ، وإنما هو من تلقى القضاء بالرضا والاستسلام إلى مالا يستطاع دفعه » (٩٢)

وبدهى أنه ليس ثمة من يسر بالعمى ، وبدهى أيضاً – فيما نرى – ألا نصف المعرى بالرضا والاستسلام فيما يختص بقضايا الوجود ، وإذا كان المعرى قد ازورّ عن أطايب الحياة فى المأكل والمشرب والملبس ، فإنه لم يفعل ذلك عن كراهية لها وزهد فيها ، وإنما كان ذلك تعبيراً عملياً صارماً عما انتهت إليه الإرادة العاقلة من إيمان مطلق بعبثية الحياة ، والذى يتسق وروح المعرى النهم أبداً إلى الحقيقة ، أن يكون البصر بالماديات – على أهميته – قشرياً وغير ذى خطر بالإضافة إلى البصيرة بحقائق الكون ومطلقات الحياة ، وإذا

---

(٩٠) ابن مكى : نزهة الجليس : ٣٥٣ (تعريف القدماء ، الصفدى : الغيث المسجم شرح لامية العجم للطغرائى : ٤٠٧ (تعريف القدماء) ، نكت الهميان : ٤٠٨ (تعريف القدماء) .

(٩١) اللزوميات : ٥١/٢ .   (٩٢) الجندى : الجامع : ٦٧/١

كان أبو العلاء قد تناول – بما نعرفه جميعاً – قضايا العقائد والأنبياء والمذاهب ، وهى أخطر القضايا على عصره وفى كل العصور ، فليس ثمة ما يدفعنا إلى أن نفترض فيه الاستسلام للقضاء فى مناقشته لقضية العمى بالذات . فخطورة تجربة العمى فى حالة المعرى ، كانت – فيما أرى – متمثلة فى معطياتها الفكرية والميتافيزيقية ، وفى توكيد ما كان كامناً ونمته التجربة والثقافة من إحساس مدرك بالعدم وبهيمنة العبث على حياة الإنسان ، ونحن حينما لا نرى فى العمى إلا الحسرات والزفرات ، فإننا بذلك نركز على أهون نتائجه – من جهة – ونتجاهل طبيعة المعرى من جهة أخرى ، وننسى – فى الوقت ذاته – أنه أصابه فى سن تيسر عليه أن يتوافق مع الحياة خارجه ، غير أن العمى يظل فاعلًا ، ومؤثراً نشطاً ومتعاظماً من حيث كونه دليلًا مادياً مباشراً وشخصياً لدى المعرى على عبثية الحياة وعدمية الكون وفساده ، ومن ثم نرى تأثيره متطامناً يكاد يكون راكداً فى طفولته وصباه ، ثم يزداد تعاظماً بتزايد إدراك المعرى لما هو كامن فى أعماقه من عدمية الكون وعبثيته ، وتلك إدراكات يصقلها ويبرزها السن والثقافة وتجربة الحياة ، ثم لا تلبث أن تعطى أقوى حضرها وتصل إلى بداية حاسمة بالاعتزال بعد العودة من بغداد .

وذهب أستاذنا الدكتور طه حسين إلى أن الكفيف يبقى مهيضاً بعيداً عن المهابة والتوقير مهما أوتى من علم وثقافة ونضج إنسانى واجتماعى ، وهو لم يستثن أحداً فالكل يلحقون الضر المادى والنفسى بالكفيف حتى آل بيته وأقرب الناس إليه (٩٣).

وعزيز علىّ أن يكون لى فى القضية رأى مغاير ، نظراً لمهابة أستاذنا ولتجربته الشخصية فى هذا الخصوص ، إلا أن واقع الحال لدى كثير من المكفوفين – خاصة شيخنا المعرى وأستاذنا الدكتور – يقول بغير ما ذهب إليه الدكتور طه حسين – فقد بلغ كلاهما – المعرى وطه حسين – بعلمه وشخصه فحسب – ما وقف دون بعضه أغلب عباقرة المبصرين على أيامهما ، إن لم يكن كلهم على الإطلاق ، وقد تكون مظاهر الإجلال وصور التقدير التى حظى بها كلاهما مختلفة لاختلاف العصر ولتغاير موقفيهما العملى والفكرى من الحياة ، غير أن الحقيقة الثابتة تبقى فى أنهما كانا محل أقصى درجات المهابة والتقدير وفقاً لما ارتضاه كل منهما من وسائل تعبير الآخرين عن ذلك . والذين عاصروا طه حسين وعايشوه فى بيئته العملية والعلمية والاجتماعية يعلمون ما كان للرجل من مهابة وقوة تأثير وهيمنة قلّ أن تدرك ، وفيما يختص بأبى العلاء يكفى أن نسوق حادثته مع صالح بن مرداس حاكم حلب . فقد حاصر المعرة وشرع فى تدميرها لخلاف بين أهلها وجند الحكومة واشتعال المعارك بين الطرفين ، ولم يجد المبصرون وعقلاء البلدة إلا أن يوفدوا إليه أبا العلاء استنقاذاً للأرواح والممتلكات ، وتقول الروايات إن ابن

---

(٩٣) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٢٥/١٢٣ .

مرداس – على غطرسته وسوء مابينه وبين المعرة – قد قابل أبا العلاء بأقصى درجات التجلة والتوقير ، وأجلسه إلى جواره ، ثم أمر بسحب جنوده ، وعفا عن المعريين إعظاماً لشأن أبي العلاء(٩٤)

وما أشار إليه الدكتور طه حسين من إحساس الكفيف بالمهانة والإحباط وارد تماماً في سني عمره الأولى ، وقت لم يضع قدماً ثابتة فيما يفرض احترامه على الآخرين ، وقد يكون وارداً أيضاً بالإضافة إلى المكفوفين من أفراد الناس من غير ذوي الشأن في العلم والمجتمع ، خاصة إذا ما تعاملوا مع الدهماء وفاقدي الشعور بالرحمة الإنسانية وآصرة الحب بين الناس .

ويذهب الدكتور عمر فروخ إلى أن عمى المعرى هو الذى خلق تشاؤمه(٩٥) ، وهذا تبسيط للأمور لا يستقيم وفهمنا لشخصية أبي العلاء ، ذلك أن لموقف المعرى الفكرى من الحياة أسساً وأبعاداً نفسية لا نحسبها كانت تمحى لو لم يفقد الرجل بصره . لقد كانت بذور العبث والتشاؤم والشك في جدية الحياة ومصير الكون كلها كامنة بالفطرة في نفس أبي العلاء ، ولا يستقيم لدينا بحال أن يكون العمى هو العلة وراء ذلك المناخ النفسى العلائى المتميز والمعقد ، وطبيعى أن يكون الإدراك العام لذلك والتفاعل الفكرى معه خافتين في مرحلة العمر الأولى ولا تلبث معاناة الحياة وخبرات الثقافة ومعطياتها أن تتفاعل مع ذلك فتصقله وتنميه ، والأمر في ذلك أشبه بالبذور المطمورة في قلب التربة وقد غدت دغلاً كثيفاً على قدر ما أصابت من عوامل السموق والنماء . ولا شك في أن عمى أبي العلاء كان رافداً غزيراً من روافد تشاؤمه ، لأنه كان دليلًا محسوساً شخصياً ومباشراً ، على عبث الحياة وفساد منطقها وعدم جدواها . ولو أن العمى في حد ذاته خالق التشاؤم ، فبم نفسر مجون بشار وانفلات معاييره وإقباله النهم على ملاذ الحياة سافر الوجه ضائع الحياء وهو الكفيف ؟ وما العلة في صيرورة ابن الرومى وشوبنهاور مضرب المثل في التشاؤم وكلاهما مبصر ؟ بل كيف يستقيم لدينا – لو قبلنا هذا المنحى في تعليل التشاؤم – أن نجد جانباً كبيراً من المكفوفين أكثر تفاؤلًا وإقبالًا على الحياة من المبصرين أنفسهم ؟

والذى أراه في هذا الشأن أن محنة المعرى الحقيقية ، أو الركيزة الأساسية في شخصيته ، لم تكن في العمى الذى كف عن الإبصار ، وإنما في أن ينضاف ذلك العمى إلى مناخه النفسى الكامن ، باعتباره دليلًا لا يدحض ، بل ويتسم بديمومة التأثير وتعاظمه ، على عبث الحياة وفساد الكون ، إن العمى الحسى قد أخذ عمقاً ميتافيزيقياً غير متناه لدى الإنسان ذى الروح المشدود للمطلق ، والعقل اليقظ النقاد ، فانطلق الرجل

(٩٤) القفطى : أنباه الرواة ٣٥، ٣٦ صص تعريف القدماء

(٩٥) عمر فروخ . حكيم المعرة : الطبعة الثانية مطبعة الكشاف بيروت . أغسطس سنة ١٩٤٨

يحاور الأقدار ، ويتمرد على ما يأباه العقل من مسلمات الميراث والنقل ، وهو فى كل ذلك محمول على أجنحة تجربته الروحية الفكرية متحرراً من تشتت الإبصار ، ومستعيناً بتركيز البصيرة الكاشفة ، والعزلة الوادعة الهادئة كى ينفذ إلى كل جوانب الأرضين وآفاق السموات العلا واضعاً القلب والضمير والعقل على دلائل العبث والفساد والتناقض فى الكون والإنسان ، وذلك القبح الكونى المهيمن يمسخ ولا شك معايير الحق والخير والجمال ، وما هذا التناقض الذى رآه بعض من الباحثين فى تفكير المعرى إلا تناقض الحياة نفسها وقد كشف الرجل ستره وجرده من كل زيف ومين .

ولعله من المفيد أن نوجز ما ذهبنا إليه فنقول إن إحساس الكفيف بالمهانة والعجز – كما ذهب طه حسين – وبأشد أنواع الحسرة والآلام – كما ذهب الجندى – وبأن يتسبب العمى فى خلق التشاؤم – كما قال فروخ – هى أحكام ترتبط بالعمر وبشخصية الكفيف وذكائه ومدى تحقيقه لذاته وفرض كيانه على المجتمع والعالم ، ولقد بلغ المعرى فى ذلك غاية قصوى لم يقترب منها فى تاريخ العرب قديمه وحديثه إلا الأقلون ، وعلى الرغم من أننا لا ننكر مرارة الإحساس بفقد البصر ، إلا أننا نقول بوجود فرصة طيبة للتكيف والتغلب على كثير من آثار تلك المحنة إذا ما حدثت فى سن مبكرة . كما هو الشأن لدى المعرى وطه حسين ، وإذا ما أصاب الكفيف ما أصابه المعرى من مجد فريد – وهو مجد لا نحسبه قد حدث طفرة وإنما بالتدرج وفقاً لإحساس العالم بعبقريته – فإنه يتعين أن يكون ثمة أسباب كيانية عميقة سابقة ولابد على العمى يمكن أن نفسر من خلالها موقفه الفكرى والوجدانى من الحياة . ولم يكن المعرى عبقرياً مشهوراً فحسب ، بل كان محسوداً أيضاً ، وعلى شهرة الثابت من عبقريته ومكانته لدى خاصة الخاصة على أيامه ، فإننا نرى أن نثبت ذلك الذى أورده الجندى بهذا الخصوص ، يقول الجندى : « أما سبب الحسد ، فإن الله وهب أبا العلاء من الفطنة ، وقوة الحافظة ، وحصافة العقل ، ودقة التفكير ، وسعة الخيال ، وغزارة القريحة ، وفيض الخاطر وسعة العلم ، ما لم يهبه لكثير من الشعراء والعلماء ، وآتاه من العفاف والقناعة والشمم ما لم يؤته كثيراً منهم ، ورزقه بسبب ذلك من الحظوة عند أعيان الدولة والأمة ما لم ينل معشاره كثير من العلماء والشعراء ، ومنحه من سيرورة الذكر والشهرة ما لم يتح لغيره فى عصره ، فكانت الملوك والأمراء وعظماء الأمة يبالغون فى إكرامه والإحتفاء به ، ويكلفونه أن يصنف لهم الكتب والرسائل ، وكان الفضلاء يؤمونه من كل حدب وصوب حتى قال ابن العديم : وما علمت وزيراً مذكوراً أو فاضلاً مشهوراً مر بمعرة النعمان فى ذلك العصر والزمان إلا وقصده واستفاد منه ، أو طلب من تصنيفه أو كتب عنه . وقد بذل له الخلفاء والأمراء وأصحاب الكلمة النافذة أموالاً جمة فأباها على ضيق ذات يده وكان غيره من العلماء والشعراء يبذل ماء وجهه على عتبات الأمراء والمثرين ، ويجوب الآفاق ليزيد ثروته الزائدة عن حاجاته ، فهذه الحظوة عند

الأمراء ، والمنزلة عند الكبراء ، وتلك المواهب ، أججت نار الحسد فى قلوب أعدائه وخصومه ... وزادهم حسداً وحقداً عليه أن أحدث فى النظم والنثر ما لم يوفقوا إلى مثله حتى أخمد جذوتهم وأهمل ذكرهم »(٩٦) .

وبدهى أن يكون لعمى المعرى أثر بين فى توجيه فكره وسلوكه ، ونحسب أن ذلك التأثير تفاوت وفقاً لاختلاف سنه وتدرج شخصيته وفكره تجاه النضج والتكامل ، ففى مرحلة الطفولة والصبا المبكر نرى أنها قد تدفعه إلى نوع من تحدى الصعاب والرغبة فى التكيف واكتساب العلم والثقافة والتفوق ، وتلك أمور أشرنا إليها وإلى ما روى عن لعبه الشطرنج وأخذه بالجدل فى كل شىء والرغبة فى التحدى ، وفى مرحلة تالية تتمثل أيضاً فى رحلته إلى بغداد ، فمن الثابت أنه لم يسع إليها طلباً للعلم على أحد علمائها ، وإنما لكونها آنئذ عاصمة العلم والثقافة والساحة الكبرى لتوكيد الذات بالتفوق والشهرة :

حتى إذا اكتمل المناخ الفكرى لأبى العلاء ، ونضج لديه الإدراك الكامن بعبث الحياة ، بات العمى — كما أشرنا — دليلًا قاطعاً على فساد الكون وافتقاده قيم الحق ومعايير المنطق ، وقد عمد أبو العلاء إلى رفض الحياة والاعتصام بالعزلة ما وسعه الجهد ومكنته ملابسات الحياة وسلوك الآخرين تجاهه ، وأحسب أن نبوغ المعرى وهيمنة شهرته على العالم الإسلامى رغم محنة عماه ، لابد أن يؤكد فى نفسه عاطفة اعتبار الذات والشعور المتعاظم بالإنتصار ، وتلك العاطفة كانت من وراء ترفعه على العطايا ، وتأبيه على الدوران فى فلك الحكام وذوى الجاه(٩٧) على غير ما سلك الشعراء والعلماء فى عصره وغير عصره ، وقد نلمحها أيضاً من وراء كرمه ورعايته وإنفاقه على بعض من طلابه(٩٨) وتحفيه بضيوفه والساعين إليه رغم تواضع ما يملك معظم حياته ، كما أن ما يروى عن تناوله طعامه بمنأى عن الآخرين(٩٩) هو فى الحقيقة تعبير عملى عن اعتزازه بذاته وتمسكه بوقار سمته ومظهره وحرصه على ألا يصدر منه ما يقلل من هيبته أمام الناس .

والنظر فى شعر أبى العلاء يفصح بجلاء عن غلبة ذلك التيار باحترام النفس واعتبار الذات والشعور بالقيمة الإنسانية على فكره ووجدانه ، وهو شعور لا نشك فى أن قهر الرجل آفته ، وطغيان شهرته على سائر معاصريه من المفكرين والأدباء والشعراء كانا من أخصب روافد تكوينه .

---

(٩٦) الجندى : الجامع ١/٣٨٢ .

(٩٧) ابن العديم : الإنصاف : ٥٧٥، ٧٧، ٧٨ ضمن تعريف القدماء ، الصفدى : الوافى بالوفيات : ٢٦٩ ضمن تعريف القدماء .

(٩٨) ابن العديم : الإنصاف : ٥٧٥ ضمن تعريف القدماء .

(٩٩) القفطى : إنباه الرواة : ٣٧ (تعريف القدماء) ، الذهبى : تاريخ الإسلام : ١٩٢ (التعريف)

يقول أبو العلاء فى دلالة واضحة على تيقنه من قيمته العلمية والإنسانية :

وقد سار ذكرى فى البلاد فمن لهم ... بإخفاء شمس ضوؤها متكامل
وإنى .. وإن كنت الأخير زمانه ... لآت بما لم تستطعه الأوائل(١٠٠)

وهو القائل بما يفصح عن إعتداده بأنه لا نظير له :

فاسمع كلامى وحاول أن تعيش به ... فسوف أعوز بعد اليوم طلابى(١٠١)

وهو يقرر أن منهج حياته وسيرته الذاتية فى الحياة يتعين أن يكونا نبراساً هادياً للناس

خذوا سيرى فهن لكم صلاح ... وصلوا فى حياتكم وزكوا(١٠٢)

ويقول فى ضرورة الأخذ برأيه ومنهجه فى الحياة :

خذى رأيى وحسبك ذاك منى ... على ما فىّ من عوج وأمت(١٠٣)

عوامل أخرى فى حياة المعرى ومجتمعه أثرت فى تكوين شخصيته وأفكاره :

الأبوان الرحيمان الراحلان جنة ضائعة :

بيت المعرى بيت علم وخلق ومجد أدبى وأصالة إنسانية ، وعنصر الوراثة فى تلك الجوانب وارد ولا شك ، وصلة الإنسان بتراثه وماضيه أبواه ، وليس ما يمنع أن يكون الأصل القريب مغايراً فى صفاته الإنسانية والثقافية للمحتد البعيد ، وعند أبى العلاء انتقلت صفات الأصالة والنبل من الأصول البعيدة إلى الصلة المباشرة بتلك الأصول متمثلة فى الأبوين ، والنظر يدل على أن عطاء الأمومة والأبوة – وإن كان من أبوين بسيطين ساذجين – هو فردوس دنيوى للأبناء ، فإذا كان الأبوان مصدراً للعلم والنبل والرحمة وكان الولد كفيف البصر ، متوقد البصيرة ، مرهف الحس ، أسطورى الذكاء سيئ الظن بالحياة والأحياء ، تحتم أن يمثل فقدهما فردوساً ضائعاً من أبى العلاء .

ولقد اتفقت الآراء على ما اتسم به الوالد من صفات علمية وخلقية نبيلة وكريمة ، إلا أنها قد اختلفت فى تاريخ ومكان وفاته ، فذهب صاحب الإرشاد إلى أنه توفى بحمص سنة سبع وسبعين وثلاثمائة(١٠٤) على حين ذهب ابن العديم إلى أنه توفى بمعرة النعمان سنة خمس وتسعين وثلاثمائة(١٠٥) والآراء المعاصرة كلها متقسمة بين ذينك الرأيين ، فالدكتور

---

(١٠٠) شروح سقط الزند : ٥٢٥،٥٢٣/٢ .
(١٠١) اللزوميات : ١٥٥/١ .
(١٠٢) السابق : ٢٢٢/٢ .
(١٠٣) السابق : ٢٣٠/١ . .
(١٠٤) ياقوت : إرشاد الأريب : ٦٩ ضمن تعريف القدماء .
(١٠٥) ابن العديم : الإنصاف/٣٩٥ .

طه حسين[١٠٦] والميمني[١٠٧] على ما ذهب إليه ياقوت ، ومن ثم فعمر الولد حين وفاة الوالد أربعة عشر عاماً على ما ذهب الأول وخمسة عشر على ما ذهب الثاني .

ويأخذ برأي ابن العديم جبرائيل جبور وعمر فروخ[١٠٨] وعائشة عبد الرحمن[١٠٩]، ووفقاً لذلك الرأي يكون عمر المعري اثنتين وثلاثين سنة حين وفاة أبيه .

وثمة قرائن عدة تشير إلى صواب ما ذهب إليه الأخيرون أخذاً برأي ابن العديم في هذا الصدد ، ولعل أهم ما نعول عليه في هذا الشأن أمران إثنان ، أولهما درجة النضج الفني والفكري في قصيدة رثاء المعري لأبيه ، وثانيهما منهج ياقوت ومنهج ابن العديم في كتابيهما ، فمعروف أن الأول ترجم لحشد هائل من الأدباء والشعراء ومن ثم كان اهتمامه بأبي العلاء وأسرته ضمن هذا الإطار ، بالإضافة إلى أن أغلب مروياته عنهم كانت بلا إسناد ، على حين أفرد ابن العديم كتابه لأبي العلاء وآله وكانت مروياته مسندة إما إلى آل سليمان أو إلى من لقوا تلاميذ المعري ومعاصريه[١١٠].

ولعل أول الأمرين أخطر عندنا من الثاني ، ذلك أن رثاء المعري لأبيه لا يستقيم لدينا أن يصدر عن صبي في الرابعة عشرة ، إذ إن شخصيته الفنية والفكرية في ذلك الرثاء من الوضوح بما لا نحسبه يتوفر لمن كان في تلك السن الغضة .

يقول أبو العلاء في رثاء أبيه :

١	نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن	فلا جادني إلا عبوس من الدجن
٢	وليت فمي إن شام سني تبسمي	فم الطعنة النجلاء يدمى بلا سن
٣	كأن ثناياه أوانس يبتغى	لها حسن ذكر بالصيانة والسجن
٤	أبي حكمت فيه الليالي ولم تزل	رماح المنايا قادرات على الطعن
٥	مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى	وسهد المنى والجيب والذيل والردن
٦	فياليت شعري هل يخف وقاره	إذا صار أحد في القيامة كالعهن ؟!
٧	وهل يرد الحوض الروى مبادرا	مع الناس أم يأبى الزحام فيستأني
٨	حجا زاده من جرأة وسماحة	وبعض الحجا داع إلى البخل والجبن
٩	على أم دفر غضبة الله إنها	لأجدر أنثى أن تخون وأن تخني
١٠	كعاب دجاها فرعها ونهارها	محيا لها قامت له الشمس بالحسن

---

(١٠٦) طه حسين . تجديد ذكرى أبي العلاء : ١٣١ .

(١٠٧) الميمني : أبو العلاء وما إليه : ٥٣ .

(١٠٨) عمر فروخ . حكيم المعرة : ١٧/١ .

(١٠٩) عائشة عبد الرحمن . أبو العلاء المعري . ٧٧ وما بعدها . الأعلام . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٥ .

(١١٠) عائشة عبد الرحمن : أبو العلاء . ٧٨ .

١١ رآها سليل الطين والشيب شامل … لها بالثريا والسماكين والوزن
١٢ زمان تولت وأد حواء بنتها … وكم وأدت فى إثر حواء من قرن
١٣ كأن بنيها يولدون ومالها … حليل فتخشى العار إن سمحت بابن
١٤ جهلنا فلم نعلم على الحرص ما الذى … يراد بنا والعلم لله ذى المن
١٥ إذا غيب الميت استسر حديثه … ولم تخبر الأفكار عنه بما يغنى
١٦ تضل العقول الهبرزيات رشدها … ولا يسلم الرأى القوى من الأفن
١٧ وقد كان أرباب الفصاحة كلما … رأوا حسناً عدوه من صنعة الجن
١٨ وما قارنت شخصا من الخلق ساعة … من الدهر إلا وهى أفتك من قرن
١٩ وجدنا أذى الدنيا لذيذاً كأنما … جنى النحل أصناف الشقاء الذى نجنى
٢٠ فما رغبت فى الموت كدر مسيرها … إلى الورد خمس ثم يشربن من أجن
٢١ يصادفن صقرا كل يوم وليلة … ويلقين شرا من مخالبه الحجن
٢٢ ولا قلقات الليل بانت كأنها … من الأين والادلاج بعض القنا اللدن
٢٣ ضربن مليعا بالسنابك أربعا … إلى الماء لا يقدرن منه على معن
٢٤ وخوف الردى آوى إلى الكهف أهله … وكلف نوحا وابنه عمل السفن
٢٥ وما استعذبته روح موسى وآدم … وقد وعدا من بعده جنتى عدن
٢٦ أمولى القوافى كم أراك انقيادها … لك الفصحاء العرب كالعجم اللكن
٢٧ هنيئاً لك البيت الجديد موسدا … يمينك فيه بالسعادة واليمن
٢٨ مجاور سكن فى ديار بعيدة … من الحى سقيا للديار وللسكن
٢٩ طلبت يقينا من جهينة عنهم … ولن تخبرينى ياجهين سوى ظن
٣٠ فإن تعهدينى لا أزال مسائلا … فإنى لم أعط الصحيح فأستغنى
٣١ وإن لم يكن للفضل ثم مزية … على النقص . فالويل الطويل من الغبن
٣٢ أمر بربع كنت فيه كأنما … أمر من الإكرام بالحجر والركن
٣٣ وإجلال مغناك اجتهاد مقصر … إذا السيف أودى فالعفاء على الجفن
٣٤ لقد مسخت قلبى وفاتك طائرا … فأقسم ألا يستقر على وكن
٣٥ يقضى بقايا عيشه وجناحه … حثيث الدواعى فى الإقامة والظعن
٣٦ كأن دعاء الموت باسمك نكزة … فرت جسدى ، والسم ينفذ فى أذنى
٣٧ ضعفت عن الإصباح والليل ذاهب … كما فنى المصباح فى آخر الوهن .
٣٨ تمن ونصبى فى أنينك واجب … كما وجب النصب اعترافا على إن
٣٩ وما أكثر المثنى عليك ديانة … لو آن حماما كان يثنيه من يثنى
٤٠ يوافيك عن رب العلا الصدق بالرضا … بشيرا وتلقاك الأمانة بالأمن
٤١ ويكنى شهيد المرء غيرك هيبة … وبقيا وإن يسأل شهيدك لا يكنى

٤٢ يصرح بقول دونه المسك نفحة   وفعل كأمواه الجنان بلا أسن
٤٣ يد يدت الحسنى وأنفاس ربها   تقى ولسان لا يحرك باللسن
٤٤ فليتك فى جفنى موارى نزاهة   بتلك السجايا عن حشاى وعن ضبنى
٤٥ ولو حفروا فى دُرة ما رضيتها   لجسمك إبقاء عليه من ضبنى[(١١١)]
٤٦ ولو أودعوك الجو خفنا مصيفه   ومشتاه ، وازداد الضنين من الضن
٤٧ فيا قبر واه من ترابك لينا   عليه وآه من جنادلك الخشن
٤٨ لأطبقت إطباق المحارة فاحتفظ   بلؤلؤة المجد الحقيقة بالخزن
٤٩ فهل أنت إن ناديت رمسك سامع   نداء ابنك المفجوع بل عبدك القن
٥٠ سأبكى إذا غنى ابن ورقاء بهجة   وإن كان ما يعنيه ضد الذى أعنى
٥١ ونادبة فى مسمعى كل قينة   تغرد باللحن البرى من اللحن
٥٢ وأحمل فيك الحزن حيا فإن أمت   وألقك لم أسلك طريقا إلى الحزن
٥٣ وبعدك لا يهوى الفؤاد مسرة   وإن خان فى وصل السرور فلا يهنى[(١١٢)]

والقصيدة بعامة من عيون الشعر فى الديباجة والأغراض والمعانى[(١١٣)]

فإن تجاوزنا التعميم إلى التخصيص رأينا فيها معالم رئيسية لا يخطئها النظر عما انتهى إليه التكوين الفكرى والفنى لأبى العلاء ، أولها سوء ما بين الرجل وبين الحياة لسوء صنيعها بالأحياء ، فهو لا ينى عن ثلبها وتعديد خزاياها ، وسبق أن أشرنا إلى أن الفطرة أساس لا معدى عن الإقرار به فى التكوين النفسى لأبى العلاء ولتبرم أبى العلاء ، إلا أن هذا الاستعداد الطبعى لا يبرز فعلًا إيجابياً إلا بخبرة العقل والذوق ويستحكم مقتًا للحياة ، ويبعد — فيما نرى — أن يتم ذلك لصبى فى الرابعة عشرة من عمره ، ونحسب أن الأبيات الرابع والتاسع والثانى عشر والثالث عشر واضحة الدلالة على ذلك . فالأيام تتحمل وزر موت الأب ، وهى ما تزال توجه طعناتها ، وكأنه يومىء إلى طعنتها المبكرة باستلاب نظره ، والدنيا التى تجدر لديه أن يكنى عنها بأم دفر ، عاهرة مجبولة على الغدر والخيانة مستحقة للعنة الله وغضبه ، إنها سالبة لحياة الأقوام والأجيال الماضية شأنها فى ذلك شأن وأدها بنتها حواء ، إذ القتل ديدنها وطبعها وكأنها امرأة عزباء حملت سفاحاً فعمدت إلى قتل بنيها مداراة لما ارتكبته من إثم . إنها أفتك من قتل الإنسان ، وهى لا تكف عن ممارسة جريمتها فكل ساعة تمر من عمر البشر هدم لحياتهم والتراب يعج من ميتهم .

---

(١١١) شروح سقط الزند : ٩٠٧/٢ ٩٣٩ .
(١١٢) السابق : ٩٤٠ ٩٤١
(١١٣) عمر فروخ : حكيم المعرة ١٧

إن أبا العلاء هنا يتناول ما قد يراه الناس طبيعياً من أحداث الحياة ، وفقاً لاسقاطات نفسه ومكونات تفكيره فيرى فى موت الخلق صورة مكبرة لوأد البنات ويحمل الدنيا وزر ذلك كله ، وهى عنده خاطئة تتجنب دلائل الفضيحة والعار ، ومعلوم أن ذلك هو الموقف النهائى لأبى العلاء من الدنيا ، وبدهى أنه ما كان ليكتمل إلا فى مرحلة النضج الفكرى والأدبى .

وعلى قدر امتداد آفاق الفكر عند أبى العلاء ، نعرف أنه وقف إزاء الكثير من الجوانب الميتافيزيقية ومصير الإنسان فى الكون موقف اللاأدرى المتسائل ، وذلك أصل ثابت مما انتهى إليه التكوين الفكرى العلائى ، ونحسب أن الأبيات من الرابع عشر إلى السابع عشر ، والعشرين والحادى والعشرين واضحة الدلالة على ذلك .

فالإنسان — رغم حرصه على معرفة مصيره بعد الموت — بقى جاهلًا ذلك كل الجهل ، فعلم ما يقضى به الله منوط بالخالق سبحانه وتعالى وحده ، وكأنه يشير إلى أن الأعمال الصالحة أو الطالحة لا تحدد مصير الإنسان بعد الموت . فهى مرهونة بقبول الخالق سبحانه وتعالى ، ومن يفارقون الحياة يغرقون فى عالم الصمت والخفاء ، وأفكار الأحياء واجتهاداتهم لا تغنيهم فى معرفة مصيرهم شيئاً . فتلك قضايا تتأبى بطبيعتها على أعتى العقول فتضل إذا ما عرضت لها بالاستقصاء والتفكير ، ومن شأن القضايا إذا ما شمست واستعصت أن تورد أصحابها موارد الخطأ وسوء التعليل ، وقد عزى العرب — على فصاحتهم ورجاحة عقولهم — كثيراً مما استحسنوه من قول أو فعل فى حياتهم إلى صنيع الجن ، وإذا كانت صخرة قد تأكدت من قتل جهينة لأخيها ، فإن المرء أبا العلاء لم يجد لتساؤلاته عن مصير المنتقلين غير ظنون ورجوم بالغيب ، ولأن النفس لم تقض سؤلها وتشف ما بها من تشوف إلى الحق واليقين الأبلج ، فلا معدى لها من أن تحيا أبداً حائرة متسائلة .

هذا هو شاعرنا المفكر الذى يتخذ من الوقائع المباشرة مرقاة لمناقشة صميم هموم الإنسان وقضاياه المصيرية فى الكون ، فالموت — على فداحته — لا يعدو لدى كثير من الناس أن يكون ظاهرة مناقضة للميلاد لا يفترق عنه إلا فى الفرح المصاحب غالباً لهذا ، والحزن المصاحب غالباً لذاك .

والمعلم الثالث من معالم الفكر العلائى فى القصيدة ، هو ذلك القول الصريح بأن البشر جميعاً ، ومنهم الأنبياء والمرسلون الموعودون بالجنة بعد الموت ، فضلًا عن سائر ماله حياة ، مفطورون بجبلتهم على كراهية الموت والتعلق بأستار الحياة والرغبة الحميمة فى البقاء ، وذلك على الرغم مما تصبه عليهم الحياة من محن وآلام

والأبيات العاشر والحادى عشر ، ومن التاسع عشر إلى الخامس والعشرين واضحة الدلالة على ذلك ، ان الدنيا – على ما فيها من أوصاب ومحن – تبدو لدى الناس غادة فاتنة تامة الحسن ممتلكة كل أوصاف الجمال ، وهكذا بدت لناظرى آدم عليه السلام منذ القدم ، بل إننا – نحن وسائر الأحياء – لمفضلون البقاء على الموت ، واجدون لضروب الأذى والمعاناة بأفواهنا طعم الشهد لا طعم الصاب والعلقم ، وتلك القطاة المعناة بسفر طويل إلى مورد الماء ثم لا تلبث أن تجده فاسداً ، والمهددة دوماً بمخالب صقر شرس ، تلك القطاة لا يغير ذلك كله من كلف غريزى لديها باستمرار الحياة على آلامها ، ومن نفور أكيد من الموت ، وتلك الحمر الوحشية تطوى الليل إلى الماء مجهدة معناة خوفاً من براثن القناص نهاراً ، وما زهدت فى تلك الحياة المعناة ولا أنست إلى الموت وحتى الأنبياء والمرسلون المبشرون بالجنة وغيرهم من الزهاد ما انفكوا على تعلقهم بالحياة فيأوى أهل الكهف إلى كهفهم ، ويصنع نوح فلكه فراراً من الموت ، بل إن موسى وآدم الموعودين بالدرجات العلا فى الجنة زاهدان فى الموت نافران منه .

والمعلم الرابع من معالم شخصية أبى العلاء فى القصيدة هو صنعته الفنية المعروفة فى الألفاظ والتراكيب والصياغة البلاغية واستيحاء التاريخ والحضارات والأديان ولسنا بمحصين كل ذلك عدداً ، إذ إننا فاعلوه فى موضع آت من البحث . لا معدى لنا – إذن – من الإقرار بأن أبا العلاء كان فى الثانية والثلاثين حين فقد أباه ، ولتلك السن عندنا دلالة بليغة على درجة إحساسه بهذا الحدث وتأثيره فى نفسه ، فالكفيف العبقرى المرهف الحس ذو الأب العالم النقى العطوف المعطاء ، لابد أنه قد ارتكن إلى الاعتماد عليه خلال عقود ثلاثة من حياته فى أن يكون فى علمه وثقافته وبقائه ، عزيزاً وكريماً قدر الإمكان ، ولابد أنه كان مجناً يدرأ عنه محناً وآلاماً كثيرة وعصيبة ، وعلى قدر العطاء الضائع يكون الإحساس بالفقد ، ومن ثم فالراجح أن وفاة الوالد وفقاً لما أسلفناه قد خلفت لدى المعرى ندوباً وأحزاناً كثيرة ورفدت ما أسلفناه من سوء رأيه ، بل يقينه الثابت بفساد الحياة ، ولو أن الوفاة كانت فى سن مبكرة للابن لحجبت عنه أيادى الحدب والرحمة ، ولاكتنفته الأحزان الكثيرة ، غير أن السن المبكرة معوان قوى على التأقلم والنسيان .

وإذا كنا قد ذهبنا إلى عمق مشاعر الحرمان والحزن لدى أبى العلاء لتعاظم ما ألف من عطاء الوالد الراحل ، فيجدر بنا الالتفات إلى أن الأخير قد نمى خلال العقود الثلاثة المشتركة بينه وبين ولده ما أشرنا إليه من عاطفة متعاظمة باعتبار الذات ، وهى مكوّن راسخ من مكوّنات نفس أبى العلاء ، والنظر فى الأبيات من الخامس إلى الثامن والسادس والعشرين ، ومن الحادى والثلاثين إلى الثالث والثلاثين ، ومن التاسع والثلاثين إلى الثالث والأربعين ، يكشف عما كان لذلك الوالد العالم المثقف من هيبة مترفعة وجلال ، إنه قد

ودع الحياة طاهر الجسد والروح ، نقي اليقظة والمنام ، وقور الأفعال ، ومن غلبة وقاره وجلال سمته يكاد يميل أبو العلاء إلى أن شيئاً من ذلك لن يخف يوم القيامة رغم الهول الأكبر الذى يبدد ثقل الرواسى الشمّ ، وحيث الناس يتزاحمون لورود حوض النبوة الكريم ، وإن كان العقل يلزم غيره بالبخل والجبن حرصاً وتحسباً ، فعقله حفزه لمزيد من السماحة والإقدام ، إنه الوالد الأديب رب الشعر والبلاغة حتى ليرى فصحاء العرب من الأعاجم اللكن ، ويوم القيامة سيرفع ذوو الفضل من أمثاله درجات كى لا يظلموا بالتساوى بمن هم دونهم ، وإن منزلًا عاش فيه لهو من فرط كرامته فى قداسة بيت الله الحرام ، غير أن إجلال المنزل لن يفيد شيئاً ، وهل يفيد الغمد شيئاً بعد غياب الحسام ؟ ولو كان الثناء بطيب الفعال يرد الموت عن الناس ، إذن لرد ما يؤثر عنه من مرضّى الأعمال غول المنية ، وما عهد فيه من الصدق والأمانة فى حياته سيكفل له عفو الإله ورضوانه ، ويؤمّنه مما كان يخشاه من عذابه ، وشهيده يوم القيامة سوف يسمي كل أفعاله النبيلة فليس فيها قبيح يكنى عنه وإنما هو يصرح بأقوال شريفة وبأفعال مستقيمة بعيدة عن الفساد ، وإن يده لتصنع الحسنى ولسانه عف عن قالة السوء ، لأن أنفاسه وخلجاته عامرة بخشية الله ، وإنه ليتمنى لو استقر هذا الأب النزيه مصوناً فى عينيه لا بين الحشا أو تحت الضبن ، فضلًا عن التراب .

إنه إذن أب أديب شاعر ، ذو علم وخلق وسمت ووقار ، إنه طاهر الجسد عف القول والفعل ، ومن كان كذلك لابد أن يكون حدبه وعطاؤه الإنسانى لولده النابغة المأزوم فى القمة ، وأن يعمق بذاته اتجاهاً أصيلًا – نامياً وملزماً – بسمو الغايات والوسائل ، وشعورا غلابا باحترام النفس ، وعلى هذا القدر – ولابد – كان تيار الحزن والإحساس بالفقد جارفاً وعظيماً .

وقضت سـلوة الأيـــام :

لا خلاف بين الباحثين فى القديم والحديث على تاريخ قبض الأم ، فقد توفيت بعد موت الأب بسنوات خمس ، وإبان عودة الولد من رحلة بغداد سنة ٤٠٠ (١١٤) ونحن نؤثر تناولها قبل أن نعرض للرحلة البغدادية نظراً لتأثير الوفاة البالغ فى مشاعر المعرى وأخلاقه وأفكاره جميعاً .

كان الولد – آنئذ – فى السابعة والثلاثين ، والأم نبع طيب فياض بالحب والرحمة ، وبدهى أن تكون والأب جناحى قوة وعطاء للولد المكفوف منذ عامه الرابع ، وقد رأينا حب الولد لأبيه حين رثاه ممزوجاً بهيبة ووقار غلابين للوالد ، إلا أن حب الولد للأم قد كان بمنأى عن هذا الجانب الجاد والصارم وأكثر غنى بالحنان الصافى والعاطفة الجياشة ،

(١١٤) ابن العديم . الإنصاف . ٥١١ ضمن تعريف القدماء .

وإذ هيض أحد جناحى أبى العلاء بوفاة الأب ، فالراجح أن يزداد اتكاؤه على جناح الأمومة ما بقيت تلك الأمومة المعطاء ، وشاهد الحال يدل على أن الإحساس العميق باليتم يتكثف لدى الأبناء بموت الأم أكثر مما يكون بموت الأب ، وطبعى أن محنة أبى العلاء الخاصة وامتداد زمن اتكائه على فيض الأم إلى ما يقارب الكهولة بالإضافة إلى تكوينه النفسى والفكرى المتفرد ، تجعل كلها من إحساسه الكثيف باليتم والحزن مصدراً للمعاناة الوجدانية والتأمل الفكرى فى آن معاً . إن الأم التى كانت حناناً صافياً ومتكأ طبيعياً لأبى العلاء قد غدت بعد موت أبيه سلوة الأيام الباقية له . فإذا قضت وهو بمنأى عنها ، عائداً من رحلة الإحباط عقب صراع غير متكافىء تجرد له فى بغداد ، محولًا بينه وبين وداعها وهى أحب الناس إليه وأعظمهم حدباً عليه ، كان له أن يئن بقلب مكلوم ونفس مثقلة بالأحزان ويقول فى رسالته إلى خاله أبى القاسم على بن سبيكة :

« يا سلوة الأيام موعدك الحشر ، موعد والله بعيد ، لا سلوة حتى يئوب عنزى القرظة ، ويرجع النعمان الحيرة ويبعث نبى من مكة »(١١٥)

ومما يلفت أن أبا العلاء ذا الموقف المتميز من المرأة ، والذى رأى فى الزواج خطيئة كبرى لا تغتفر فتجنبه ، قد بنى لأمه صرحاً هائلًا من الحب بمنأى عن عقلانيته ، بل إنه كان دائم الإفصاح عن حبه العميق لتلك الأم الرءوم ، وواضح أن أبا العلاء قد جمع كل ما عساه أن يصدر عن جنس المرأة من خير ثم ركزه وأسبغه على ذات أمه ، ومن ثم نراه – وقد قارب الأربعين – لا يقدم على أمر هام من أمور حياته – وهو رحلة بغداد – إلا بعد أن تأذن له فى ذلك إذناً صريحاً « على أنى والله قد أعلمتها أنى مرتحل وأن عزمى على ذلك جاد مزمع فأذنت فيه »(١١٦) وألم الرجل من الفقد ، على قدر حبه لأمه ، كلاهما غامر شامل ، حتى ليعجز فى ديباجة رسالته آنفة الذكر عن أن يفصل بين حمد الله والصلاة على نبيه وبين مدامعه ووجده وأحزانه ، « فإنا لله وإنا إليه راجعون وله الحمد ممزوجاً به الدمع ، مستكًّا له من الوجد السمع ، وصلى الله على سيدنا محمد صلاة يثقل بها لسانى حزناً ، وترجح فى المحشر قدراً ووزناً »(١١٧) .

وأبو العلاء – الذى هو فى الحقيقة نموذج متفرد فى احتمال المحن والشموخ بالذات – نراه فى مواجهة محنة فقد الأم وكأنه طفل غر وجد نفسه فجأة فى قلب مفازة مخيفة بلا سند ولا هاد ، فلا عليه إذا ارتعب من نذر المجهول فقال :

« ولا آمل بعدها خيراً ، ولا أزيد فى المحن إلا إيضاعاً وسيراً »(١١٨) وما عليه إذا سحقته مشاعر الحزن الحادة تلك فأيقن من أنها ملازمة إياه أبداً لا تهدأ ولا تنفد . ، « وحزنى

(١١٥) رسائل أبى العلاء : ٦٨ .
(١١٦) السابق : ٦٩
(١١٧) السابق : ٦٧ .
(١١٨) السابق : ٦٨

لفقدها كنعيم أهل الجنة ، كلما نفد جدد ، وشرحه إملال سامع وإفناء زمان »[١١٩] :

وإن ينقطع منك الرجاء فإنه سيبقى عليك الحزن مابقى الدهر[١٢٠]

بل إن الصبر المستعان به على الأحزان – وأبو العلاء من الصابرين ولاشك – ليخالط نفسه وكأنه سم زعاف يكاد يقتل به قتلاً « لو لم تكن الآجال زبرا ، لوجب أن أقتل بها صبراً »[١٢١] .

وإذا كان الرجل وهو على أعتاب الأربعين يسقط فى دوامة الملع تلك ويسوق إلى خاله دخيلة طبعه ومفتاح شخصيته فيقرر أنه « وحشى الغريزة إنسى الولادة »[١٢٢] ثم يسفر تماماً عما بينه وبين الكون البشرى من علائق منفية بالاستشهاد بالبيت :

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوّت إنسان فكدت أطير

أقول إذا كان ذلك كما أسلفناه فلا على أبى العلاء حين تطويه الأحزان لفقد أعز الأصوات الإنسانية القليلة التى تكسوه بالطمأنينة والرحمة ولا تجعله يطير فزعاً وترده إلى غريزته الوحشية المتوجسة النافرة من شرور بنى الإنسان .

والنظر فى شعر أبى العلاء ونثره منذ رحلته البغدادية ، يدفعنا دفعاً إلى القول بأن عواطفه الإنسانية كلها قد تركزت فى الأم بعد وفاة الأب عام ٣٩٥ ، فهى إن كانت قد أذنت له بالسفر ، إلا أن طيفها ما فارقه أبداً فى يقظة أو منام ، وهو على صلة روحية حميمة بها حتى ليسقط اشتياقه الطاغى إليها على اهتياج نوقه بما يذكرها بأوطانها الشامية فيقول :

طربن لضوء البارق المتعالى ببغداد وهنا ، ما لهن ومالى
سمت نحوه الأبصار حتى كأنها بناريه من هنا وثم صوالى
إذا طال عنها سرها لو رءوسها تمد إليه فى رءوس عوالى
تمنت قويقاً ، والصراة حيالها تراب لها من أينق وجمال
إذا لاح إيماض سترت وجوهها كأنى عمرو والمطى سعالى[١٢٣]

إنه فى الحقيقة يحكى عن حنينه الذاتى ، وإن كان يصبب على نوقه حنينها إلى قويق بلاده دون صراة بغداد ، على حضور النهر الثانى وغياب الأول ، فأغلب الظن أنه يفعل ذلك مجاملة لمن أحب من البغداديين ، إلا أنه لا يلبث أن يسفر عن دخيلته فى أن طيف الأم الماثل أمامه يقظاً ونائماً ، هو الكامن خلف تلك الأشواق الطاغية إلى بلاده :

---

(١١٩) رسائل أبى العلاء : ٦٩ . (١٢٠) السابق : ٦٨ .
(١٢١) السابق : ٦٨ (١٢٢) السابق : ٦٩ .
(١٢٣) شروح سقط الزند : ٣/١١٦٢ ١١٦٧

إنه يقترب شيئاً فى التوحد مع نوقه فى معاناة الحنين إلى الوطن ، وإن ارتبطت به الأوصاب :

وأعجبها خرق العضاة أنوفهــا ... بمثـل إبار خددت ونصـــال
تلون زبورا فى الحنين مـسـنزلا ... عليهـن فيه الصبر غير حـلال
وأنشـدن من شـعر المطـايا قصيدة ... وأودعنها فى الشوق كل مقـــال[١٢٤]

غير أنه فى أثناء ذلك لا يلبث أنه يسفر عن أن طيف الأم المتمثل له فى قلب الليل هو علّة تلك الأشواق الطاغية حين يقول :

لقد زارنى طيف الخيـال فهاجنى ... فهل زار هذى الابل طيف خيال ؟[١٢٥]

وأبو العلاء يكشف صراحة عن أن اشتياقه المتلهف لأمه كان من أهم دوافع مغادرته بغداد فيخاطب البغداديين بعد أن استقر بالمعرة :

أسارنى عنكم أمران : والـــدة ... لم ألقها ، وثراء عاد مســفوتا
أحياهما الله عصر البين ثم قضـى ... قبل الإياب إلى الذخرين أن مـوتا
لولا رجـاء لقائيهما لـما تبعــت ... عنسى دليـلا كسر الغمد إصليتا
ولا صحبت ذئاب الإنـس طاويـة ... تراقب الجدى فى الخضراء مســبوتا[١٢٦]

والذى يعلم شخصية أبى العلاء ، يدرك أن المال الذى قل لم يكن ليمثل عنصراً ذا شأن فى قرارات رجل عرف كيف يملك زمام نفسه وإن لم يكن قد اعتزل وتزهد بعد ، ومن ثم فعندنا أن حب الولد أمه كان عنصراً بارزاً ضمن عناصر أخر ذاتية وجوهرية أملت عليه أن ينسحب من بغداد .

ولئن كان ما أسلفناه مصوراً لعاطفة الرجل تجاه أمه ، فحرى بنا أن نتوقع رثاءه إياه رازحاً تحت وطأة الأسى الفادح والإحساس الكثيف بالفقد ، حتى ليغدو أبو العلاء – وفقاً لصريح قوله – طفلًا ملتاعاً فقد صدر الدافىء وسنده الأوحد فى الحياة ، وإن كان كهلًا على أعتاب الأربعين .

إن أبا العلاء الذى رثى أباه – على حبه العظيم له – فى قصيدة مفردة ، مافتىء يرثى أمه إلى أن صار بأخرة من حياته ، ويطالعنا رثاؤه اللاهث هذا فى السقط واللزوميات ، ويأخذنا إلى قلب أحزانه فى غير موضع من الرسائل والفصول والغايات .

---

(١٢٤) شروح سقط الزند : ١١٨٤/٣ – ١١٨٦ .
(١٢٥) السابق : ١١٧٤ .
(١٢٦) السابق : ١٥٩٤/٤ – ١٥٩٦ .

رثى المعرى غاليته الراحلة فى السقط فقال :

١ سمعت نعيها صمى صمام وإن قال العواذل لا همام
٢ وأمتنى إلى الأجداث أم يعز على أن سارت أمامى
٣ وأكبر أن يرثيها لسانى بلفظ سالك طرق الطعام
٤ يقال فيهم الأنياب قول يباشرها بأنباء عظام
٥ كأن نواجذى رديت بصخر ولم يمرر بهن سوى كلامى
٦ ومن لى أن أصوغ الشهب شعرا فألبس قبرها سمطى نظام
٧ مضت وقد اكتهلت وخلت أنى رضيع ما بلغت مدى الفطام
٨ فيا ركب المنون أما رسول يبلغ روحها أرج السلام
٩ ذكيا يصحب الكافور منه بمثل المسك مفضوض الختام
١٠ سألت متى اللقاء فقيل حتى يقوم الهامدون من الرجام
١١ ولو حدوا الفراق بعمر نسر طفقت أعد أعمار السمام
١٢ فليت أذين يوم الحشر نادى فأجهشت الرمام إلى الرمام
١٣ وصرفنى فغيرنى زمان سيعقبنى بحذف وادغام(١٢٧)

ونحن على ما بالأبيات من ظاهر الميل إلى المبالغة فى التعبير – لا يمكننا أن نخطىء الحزن العميق الذى غشى نفس الشاعر وسرى فى كلماته خاصة فى الأبيات : الأول والثانى والسابع والعاشر والثانى عشر .

فالرجل الذى عاد من بغداد مثقل القلب وقد انتوى فى النفس أمراً خطيراً ، يؤخذ بأسوأ ما ابتلته به الدنيا من كوارث بعد فقد عينيه ، فيكون فقد الأم داهية لا تتحملها نفسه ولا حواسه ، حتى ليكون برغمه أن يكون نعيها قبل نعيه ، وجوارها لأهل القبور قبل جواره إياهم ، ولم لا تعصف به تلك المشاعر الحادة ويرجو صادقاً أن لو قضى قبلها وقد سلب منه بفقدها الموئل والسند الأخير فاستحال إزاء نفسه طفلًا رضيعاً دون الفطام أسيراً للحاجة والعجز ، وأكثر ما يهول أن الابتراد بلقاء الأحبة الراحلين دونه المجهول وموعده يوم النشور . ويالبت الدهر قد انقضى وقضت مشيئة الخالق بالبعث إذن لابترد صدى المشتاقين من الأموات ولنهضوا باكين من فرط الأسى وفرحة اللقاء .

وأبو العلاء قد فقد الثقة فى خير الدنيا منذ طفولته الباكرة حين استلب منه بصره ، وهو ما يزال منذ ذلك الحين يتوجس خيفة منها ، ويرصد انقضاضها الشرس على أبعاض ذاته : أبيه ثم أمه ، بل هو يتوقع أن يستمر تمزيق الأوصال هذا فيقول ضمن ما أسلفناه من رثاء مصورا حاله وموجبات الألم فى الحياة :

---

(١٢٧) شروح سقط الزند : ١٤١٧/٤ – ١٤٣٢ .

قصــرفنى وغـيرنى زمـــــان سيعقبنـى بحـــذف وادّغـــام

على أن مرثيته الثانية التى وردت بالسقط ، أبلغ دلالة – فيما أرى – على ما عاناه الرجل من فقد وأسى فادحين بعد انتقال الأم ، والغالب أن يكون ذلك فى مثل تلك التجارب الإنسانية بعد استقرار المشاعر فى عمق التأمل بمنأى عن فورة التعامل الأولى معها ، حينئذ تتجسد الأبعاد الصادقة لمأساة الفقد ، حتى لنرى أبا العلاء يتخلص أو يكاد من مبالغات مرثيته الأولى ، بل ويتذكر فى هدأة التأمل ما أريه فى حلم ماض من فقد أحد نواجذه ، إيماء محتملًا بموت الأم ورفضه أن يأخذ بهذا التفسير آنئذ ، يقول أبو العلاء :

خلو فؤادى بالمـودة إخـــلال وإبلاء جسمى فى طلابك إبلال
ولى حاجـة عند المنيـة فتكهـــا بروحـى والأهواء مذ كن أهوال
إذا مت لم أحفل أبالشـام حفـرة حوتنى أم ريم بريمان منهـال
على أن قلبى آنس أن يقال لى إلى آل هذا القبر يدفنـك الآل
دعا الله أمـا ليت أنى أمامهـــا دعيـت ولو أن الهواجر آصـــال
مضت وكأنى مرضع وقد ارتقـت بى السـن حتى شكل فودى أشكال
أرانى الكرى أنى أصيت بناجـذ ألا إن أحـلام الرقـاد لضـــــلال
أجارحـــتى العظمى تشبه ساهيـا يسـن لها فى ساحة الفـم أمثـــال
وبين الردى والمـوت قربى ونسـبة وشتان برء للنفـوس وإعـــلال
إذا غـت لاقيت الأحبـــة بعدمـــا طوتهم شهور فى التراب وأحــوال(١٢٨)

والمعرى الذى كان ذا موقف متحفظ تجاه الصوفية ، كما سيرد ، يكشف لنا فى بيتيه الأولين عن حالة أشبه ما تكون بوجد المتصوفة وفنائهم ، إنه ناشد ود المحبوب مستعذب الهلاك فى هواه ، طالب الموت معراجاً للقائه فثم البرء والراحة العظمى . والرجل الذى لا يعبأ بحفرته أين تكون بعد الموت ، لأنه يذهب بعقله إلى أن الأرض فى حقيقتها إن هى إلا من أجساد الموتى ، وقد سبق أن قال ضمن رثاء الفقيه أبى حمزة :

صـاح هذى قبـورنا تمـلأ الرحـــــب ، فأيـن القبـور من عهد عـاد
خفف الوطء ، ما أظـن أديـم الأ رض إلا من هـذه الأجســـــاد(١٢٩)

هذا الرجل نراه مسوقاً بدوافع القلب إلى أن يضمه وأمه الراحلة قبر واحد . ونحن نراه ما فتىء يلح على ما ذهب إليه فى مرثيته الأولى من تمنيه أن لو كان قضاؤه قبل قضائها ، حتى وإن تبدلت أوصاب أيامه الباقيات دعة وسعادة ، وهذا العقل الكبير ما زال يؤكد على أن بين جنبيه قلباً أخضر لغض صغير ، إنه يكشف لنا عما جاء فى مرثيته الأولى أيضاً من

---

(١٢٨) شروح سقط الزند : ١٦٨٥/٤ – ١٦٩١ .
(١٢٩) السابق : ٩٧٤/٣ .

إحساسه بضياع الرضيع الذى انتزعت منه أمه على حين غرة ، وهو وإن كان قد سبق أن أرى فى النوم دنو أجل الأم مرموزاً إليه بسقوط ناجذه ، فإنه فيما يبدو يستنكف أن يرمز إلى منفردة المكانة والحب والإيلام بسن لها فى الفم نظائر وأشباه ، وإنه لا يزال على تطاول الزمن بعد رحيلها يلتقى فى نومه بطيفها الزائر تعبيراً عما يعانيه فى يقظته من وجد وشوق دائمين .

والحق أن من أبرز ما يلفتنا فى شخصية أبى العلاء أن تجمع تلك الذات الشامخة بين عقل عملاق يحلق فى السموات العلا للكون ، وبين قلب رهيف يئن لأحزانه الذاتية ولآلام كل بنى الإنسان ، ولذلك ما استطاع أبو العلاء فى اللزوميات والفصول والغايات – وهى أعمال لعقل الرجل اليد الطولى فى صياغتها – أن يكف أبدا عن معاودة الأنين بقلب كسير موجع لغياب من فقد خاصة أمه الراحلة ، وإنه ليفعل ذلك بمشاعره الإنسانية المكلومة ومن خلال عقل إيمانه قاطع بأن الحياة فاسدة أصلًا وأن الراحة العظمى تبدأ حقيقة بالموت . وقد يبدو الأمر على غاية من ذلك التناقض الذى وسم به بعض الدارسين عطاء أبى العلاء ، وأنا أزعم ألا تناقض البتة فى الأمر ، بل هو الطبيعى الوارد فى النفوس البشرية عامة ، فضلًا عن النفوس الكبيرة المتميزة الغارقة فى المعاناة وفى شتى الاتجاهات من نمط شخصية أبى العلاء .

يقول المعرى معبراً بصوت العقل عما يمتلىء به القلب من أسى : « لو قدمت فى الحقيبة بالصحة والخلود ، وأصيبت الوالدة قد سبق بها الحجام ، لوجب ألا ابتهج بذلك القدوم ، أبعد الله خيراً لا ينتفع به الأودّاء »[١٣٠]، ثم يتبع ذلك بغاية أخرى يقول فيها : « يا قلب .. لعَل أسودك زنجى من ولد حام ، وحبتك حبة بر ، وأذنيك أذن قلب خداش الذى يقال فيه : ليس لقلب خداش أذنان ، أموجودتان هما كأذنى الزبابة لا يسمعان الأصوات ، أم فقيدتان كأذنى الرعلة فهى تعذر على أنها صماء ، أتكون حماطتك أفانية فى بعض الزمان ، وعمرى لقد سكنها من الغش الثعبان ، ألا تبتئس لأول من فعل معك الجميل ، ألا تجزع لتقوض الأقرين ، يا شمال ألم يحزنك شلل اليمين أقمت وتحمل الناس ، وإن لحاق بالظاعن لوشيك ، لا يضر البنانة ذهاب الفتخة وذهاب الظفر بها مضر ، عند الله أحتسب ما رزئت من أهل ، ولقيت من هم كاد الغريب له يشيب ، وتعب رسخ ألمه فى الأعضاء »[١٣١] .

---

(١٣٠) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ١٤/١ تفسير ونشر محمود حسن زناتى . الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(١٣١) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ١٥/١ .

ويقول فى غاية ثالثة : « أإن جرى ظبى فسنح ، وهفا طائر فبرح ، كمد آلف لفراق الأحباب »[١٣٢].

ونراه فى غاية رابعة لا يبين عن حزنه الكثيف واشتياقه اللاهب فحسب ، وإنما يصم البشر بالجحود وانعدام الوفاء فيقول : « ما أقدرك على جمع المتفرقين ، يا معشر أهلنا الصالحين ، بئس القوم نحن ، لم توفكم الواجب من الوفاء ، شربنا بعدكم البارد ، وأكلنا الطيب ، ولبسنا ناعم اللباس ، وأظلتنا الجدر وأفنية البيوت ، لو كنا أهل حفاظ عفنا بعدكم التطف العذاب »[١٣٣].

ومعلوم أن الفصول والغايات من عطاء عصر العزلة والتقشف ، وعلى ذلك فالتثريب للانغماس فى عوارض التنعم الحسى بعد انتقال الأحبة فى الغاية السابقة ، موجه فى الحقيقة إلى بنى الإنسان الموصومين بانعدام الوفاء ، يستثنى من ذلك أبو العلاء .

ويدلنا النظر فى اللزوميات على أن تلك العروة العاطفية الوثقى ظلت تشد أبا العلاء طيلة حياته إلى أمه ، حتى ليفضل مطلق الأم صراحة على الأب ، وهو يتوسل إلى ذلك بالمقارنة بين طبيعة إسهام للأب فى تهيئة الإنسال قائم على اليسر والمتعة ، وآخر للأم يتسم بالجهد والمعاناة والإيثار .. فيقول :

واعط أباك النصف حيا وميتا	وفضل عليه من كرامتها الأما
أقلك خفا ، إذ أقلتك مثقلا	وأرضعت الحولين واحتملت تما
وألقتك عن جهد ، وألقاك لذة	وضمت وشمت مثلما ضم أوشما[١٣٤]

ويقول فى المعنى ذاته أيضاً :

العيش ماض ، فأكرم والديك به	والأم أولى بإكرام وإحسان
وحسبها الحمل والإرضاع تدمنه	أمران بالفضل نالا كل إنسان[١٣٥]

ولا أدل على المكانة الأثيرة للأم فى قلب أبى العلاء ، من أنه يضرب صفحاً عن كينونتها النسوية التى اتخذ منها موقفاً متشككاً وقاسياً ، بل إننا نراه يبرىء ساحتها من جناية الحياة

---

(١٣٢) الفصول والغايات : ٣٨/١
(١٣٣) السابق : ٨٠/١ .
(١٣٤) اللزوميات : ٤١٦/٢ .
(١٣٥) السابق : ٥٥٤ .

ويضع الوزر كله على أبيه فى بيته الفذ المشهور :

هـذا جنـاه أبى عـلىّ وما جنيت على أحـد[136]

فالمعرى خصم عنيد للمرأة ، وهو سافر الرأى فى أنها مجلبة للشر والفساد فى العالم ، ويبدو أن تبرير ذلك يكمن فى أن أبا العلاء الذى تعشق الدنيا غريزياً وازدراها عقلًا وسلوكاً قد ربط بينها وبين المرأة لكون الأخيرة عنصر الخصوبة المرادف للحياة والمتسبب فى إستمرارها ولذلك فالرجل لا يكاد يفرق بين سخطه المتبرم بالدنيا وبين تهجمه المرير على المرأة التى ما ونى عن تناولها بألسنة حداد ، إنه يذكر بأن المرأة لم تخلق أصلًا فى بدء الحياة ، ويرى أن السعادة كانت فى ذلك لو أنه استمر ، ومستحيل أن تتنزل المرأة عن طبيعتها التى من أخص خصائصها الإنسال على غير ما يريد أبو العلاء :

لو تعلم الأرض ما أفعال ساكنها لكان فيها لما يأتى به العجب
بدء السعادة ان لم تخلق امرأة فهل تود جمادى أنها رجب ؟[137]

ويبدو أن هذا الموقف الفكرى الصارم للرجل من الدنيا والمرأة كلتيهما نابع أساساً من إدراك فائق بخطورة تسلطهما على أقدار الناس ومجريات الأحداث من مداخل الغرائز والأهواء البشرية ، فإذا كان عشق الدنيا غريزة قاهرة يستحيل كبحها إلا على أولى العزم من نمط أبى العلاء ، فهذا – تحديداً – هو الشأن مع المرأة ، ويكفى النظر فى تائيتين من أطول قصائد اللزوميات ، عرض فيهما المعرى للمرأة لنقف على فكر الرجل فى هذا الخصوص :

يقول أبو العلاء ضمن إحدى تائيتيه :

ولا ترجع بإيماء سلاما على بيض أشرن مسلمات
ألات الظلم جئن بشر ظلم وقد واجهننا متظلمات
فوارس فتنة ، أعلام غىّ لقينك بالأساور معلمات

---

(136) عائشة عبد الرحمن : أبو العلاء : 29 والبيت وارد لدى كل من :
أ – سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان : 156 ضمن تعريف القدماء .
ب – ابن خلكان : وفيات الأعيان : 184 ، ضمن تعريف القدماء .
حـ – عمر بن المظفر بن عمر بن الوردى : تتمة المختصر فى أخبار البشر : 208 ضمن تعريف القدماء .
د – ابن كثير : البداية والنهاية : 306 ، ضمن تعريف القدماء .
هـ – محمود بن أحمد بن موسى (البدر العينى) : عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان : 32,5 ، ضمن تعريف القدماء .
و – السيوطى : بغية الوعاة : 334 ، ضمن تعريف القدماء .
ز – العباسى : معاهد التنصيص : 345 ، ضمن تعريف القدماء .
ح – ابن العماد : شذرات الذهب : 348 ، ضمن تعريف القدماء .

(137) أبو العلاء المعرى : لزوم مالا يلزم : 1/294 – 295 شرح وتحقيق إبراهيم الإبيارى ، القاهرة 1959 .

وسام ما اقتنعن بحسن أصل فجئنك بالخضاب موشمات
رأين الورد فى الوجنات حيما فغادين البنان معنمات
وشنفن المسامع قائلات وكلمن القلوب مكلمات
ولا ترمق بعينك رائحات إلى حمامهن مكممات
فكم حلت عقود النظم وهنا عقوداً للرشاد منظمات
وكم جنت المعاصم من معاص تعود بها المعاضد معصمات
إذا زين فى أيام حفل بدت خيل الخريد مسومات
أخذن كريش طاووس لباسا ومسكا بالضحى متلغمات(١٣٨)

ويقول فى الأخرى :

فمالك والهنود منعمات كأن قلودهن مهندات
تقلدت المآثم باختيار أوانس بالفريد مقلدات
تقيد لفظها عن كل بر مواش بالحلى مقيدات
تؤود منك عقلا فى سكون غصون خواطر متأودات
فلا يجلس على الصعدات لاه فأنفاس الفتى متصعدات
تمر به حوالك فوق بيض وخضر فى العقيق مسبدات
ومن تخلقه أيام طوال فان شجونه متجددات
وتسنح بالضحى ظبيات مرد بكل عظيمة متمردات
وقد أغمدن فى أزر ولكن سيوف لحاظهن مجردات
ووردت اللباس بلون صبغ خدود بالشباب موردات
قدحن زناد شوق من زنود بنار حليها متوقدات(١٣٩)

فالمرأة عند أبى العلاء ، لا تقول أو تفعل ، أو تكف عن هذا وذاك ، إلا بقصد الإغواء والفتنة ، وهى تتوسل إلى ذلك بكل ما للجسد الساحر والعطر الفاغم واللون الباهر ، والرداء المثير من تسلط قاهر لحواس الرجال مخرس لعقولهم ، وإن المرأة فى كل أحوالها قوة إبليسية شريدة تقود العالم تجاه المعاصى والدمار والآلام .

وأبو العلاء لا يكتفى بالتركيز على سعى المرأة إلى الفتنة والإغواء الحسى ويجردها من وسامة العقل والاتزان فحسب ، بل نراه يعدد جوانب لها سلبية منها مجافاة المروءة

---

(١٣٨) اللزوميات : ٢٣١/١ - ٢٣٧ .
(١٣٩) السابق : ٢٠٠ - ٢٠٣ .

والإيذاء ، والكون عبئاً على كاهل الرجال فى كل الأحوال :

ولكـن الأوانـس باعثـات ... ركابك فى مهـالك مقتمـات
صحبنك فاستفدت بهن ولـدا ... أصابك من أذاتك بالسمات
ومن رزق البنين فغير نـاء ... بذلك عن نوائب مسقمات
فمن ثكل يهاب ومن عقـوق ... وأرزاء يجئن مصممـات
وان تعط الإناث فأى بـؤس ... تبين فى وجـوه مقسمـات
يردن بعـولة ويردن حليـا ... ويلقين الخطـوب ملومـات
ولسن بدافعـات يوم حـرب ... ولا فى غـارة متغشمـات
وقد يفقدن أزواجا كرامـا ... فيـا للنسـوة المتأيمـات
يلـدن أعاديـا ويكن عـارا ... إذا أمسين فى المتهضمـات(١٤٠)

ويقول فى الأخـرى :

يفنـدن الحليم بغير لـب ... وهـن وإن غلبن مفنـدات
تقـلدت المـآثم باختيـار ... أوانس بالفريـد مقلـدات
إذا عوتبن فى جنـف وظلـم ... أبت إلا السـكوت مبلـدات
يغادرن الجليد قريـن ضعف ... صوابـر للنـوى متجلـدات
لقـد عابت أحـاديث البرايـا ... شكـول فى الزمـان مولـدات
أتعبـد من إثام تتقيـه ... ظوالم بالأذى متعبـدات ؟
تريق بذاك فى قتل دمـاء ... رءوس فى الحجيـج ملبـدات
إذا مـاقيل حق فى أنـاس ... فأوجههـم له متربـدات
مخازيهم أوابد فى الليـالى ... فلا تهـج الأسى ، متأبدات
تقيـد لفظها عن كل بـر ... مواش بالحـلى مقيـدات
عجـلن الى مسـاءة مستجير ... لـواه فى الخطـى متأيدات
وتنقض خيرهـا أشراً وفتكاً ... صواحب منطـق متزيـدات
ومن فقـد الشبيبة فالغوانى ... له عنـد الورود مصـردات
إذا سهدنه بطويـل هجـر ... فما أجفانهـن مسـهدات(١٤١)

إن صحبة المرأة مفضية إلى الهلاك ، فهى إن أعطت البنين فليس ثمة ما يمنعهم من العقوق والجحود ، أو تحميل الآباء آلام الثكل إن قضوا وإن أعطت البنات فتلك هى التبعة

(١٤٠) اللزوميات : ١/٢٣٣ .
(١٤١) السابق : ٢٠٣ .

الكبرى بأعبائهن فى الزواج ، وفى الترمل وبعجزهن عما ينفع ، بل هى فى الحقيقة – وإن كن ذوات حكمة مفقودة – يلعبن بعقول الرجال من منافذ الحواس ، ويردن الآثام باختيارهن ، بل إنهن قد يتسببن فى الظلم وسفك الدماء وهن فى الديار المقدسة للحج ، وهن محبات للبهتان كارهات للحق والإنصاف ، عامدات الى الإضرار بمن يستجيرهن ، وهن أيضاً عامدات إلى التزيد فى القول الباطل وإلى التخلى عمن زايله ألق الشباب .

ويلفت النظر جداً أن أبا العلاء لا يكاد يفرغ من إدانته العنيفة والصريحة تلك للمرأة ، حتى يشرع من فوره فى الهجوم على الخمر باعتبارها ضالة مضلة وذات صلة مباشرة بفساد العالم ، والرجل يقول ذلك فى إحدى تائيتيه بما يوحى باستجابته لتيار التداعى فى المعانى والأفكار والتجاريب المشابهة ، فهو لا يكاد يقول فى ثلب المرأة :

يلدن أعاديا ويكن عارا إذا أمسين فى المتهضمات
يرعنك إن خدمن بغير فن إذا رحن العشىّ مخدمات(١٤٢)

حتى يعقب ذلك مباشرة بقوله فى ثلب الخمر :

وأما الخمر فهى تزيل عقلا فتحت به مغالق مبهمات(١٤٣)

ونحن لا ندهش بعد ذلك – وفقاً لما أورده المعرى معبراً عن رأيه فى نقائص المرأة – حين نراه يخلص فى حكمه عليها إلى أوابد على شاكلة قوله :

ودفن والحوادث فاجعات لإحداهن إحدى المكرمات(١٤٤)

وقولـه :

بدء السعادة أن لم تخلق امرأة فهل تود جمادى أنها رجب ؟(١٤٥)

فإذا كان أبو العلاء قد وثق ما بين المرأة والدنيا ، واعتبر الأولى مرادفة للثانية ، من حيث الافتقار إلى الحكمة والقصد ، والإتصاف بالمخاتلة والسلوك فى حلف الشيطان ضد الإنسان ، ثم توكيد ذلك بثلب المرأة والخمر فى قصيدة واحدة – أقول إذا كان هذا ما طرحه المعرى بين أيدينا ، فلا معدى لنا من رؤية المكانة العاطفية والإنسانية العظمى التى كانت لأمه فى صميم كيانه ، إذ إن مد عقلانية الرجل الجارف ما إن يتنسم عبق الأمومة النورانى حتى يرتد منحسراً ، وكأن الأم ليست فرداً من جنس النسـاء .

---

(١٤٢) اللزوميات : ١/٢٣٣ .
(١٤٣) السابق : الصفحة نفسها .
(١٤٤) السابق : الصفحة نفسها .
(١٤٥) لزوم مالا يلزم : شرح الإبيارى : ١/٢٩٥ .

وتقول الدكتورة بنت الشاطىء « ومن اللافت هنا أن أبا العلاء فى بره بالأمومة يذكر ما احتملت من مشقة وما بذلت من حنان وأسدت من جميل وينسى أنها شاركت فى الجناية التى أخذ بها أباه فى بيته المشهور الذى أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبى علىّ   وما جنيت على أحد[146]

أجل .. إنه جليد العقل وصرامته يذوبان فى دفء الأمومة وطهر الصفاء ، ورحمة الإنسان بالإنسان .

الرحلة البغدادية :

إذا كان من الثابت – عقلًا ونقلًا – أن أبا العلاء إذا تحدث عن نفسه وعن غيره صدق ، وإذا كان الرجل قد قرر صراحة أنه لم يستمد علماً بعد العشرين من شامى أو عراق ، وأنه لم يذهب إلى بغداد ليتكثر بمقابلة الرجال والعلماء ، أو طلباً لرفد أو عطاء ؛ فما الذى يمكن أن يحفز رجلًا قراراته متأنية وعسيرة وانتقاله داخل معرة النعمان ذاتها – بله الانتقال عبر مفازات وأنهار إلى عاصمة الخلافة العباسية – لابد أن يرتكن فيه إلى غيره – أقول ما الذى يمكن أن يحفز رجلًا صفاته المعنوية صدق وتواضع وعلم موفور ، وصفاته الجسدية اضطراب ناتج عن كف البصر ، إلى تجشم ذلك العسر العسير بالسفر إلى بغداد ؟

يغلب على الظن أن يكون ذلك الحافز ذا خطر كبير ، خاصة أن حبه الجم لأمه كان فيما نحسب على رأس تلك العوامل التى كان من المفترض أن تثنيه عن تلك الرحلة البغدادية الشاقة التى هى – بالنظر إلى ظروف الرجل الخاصة – أشبه ما تكون بقفزة فى المجهول .

والذى أراه أن الدافع الأكبر – وأكاد أقول الأوحد – وراء تلك المغامرة الإنسانية ، لابد أن يكون نابعاً من صميم التكوين النفسى لأبى العلاء ، ومن ثم فهو أقوى من العمى وحب الأم والتواضع جميعاً ، إنه فيما نحسب تلك العاطفة الغلابة التى أسلفنا إليها الإشارة باعتبار الذات والرغبة العارمة فى توكيدها .

ومن الثابت أن اسم أبى العلاء كان قد تجاوز دياره الشامية إلى غير مكان فى العالم الإسلامى – ومنه بغداد – قبل قيامه بتلك الرحلة ، ومن الثابت أيضاً أنه كان على بينة من ذلك ، غير أن ذلك ما كان ليطفىء ظمأ تلك العاطفة الملتهبة أو يغنى عن ممارسة

---

(146) بنت الشاطىء : أبو العلاء : 29 .

توكيد الذات فى الحلبة الكبرى للعلم والأدب آنئذ ، فتلك عاطفة تطلب الإشباع النامى المستمر لصلتها المباشرة بمحنته وبتكوينه النفسى وبالثأر الذى ما فتىء يطلبه من الحياة . إن أبا العلاء فى احتياج دائم إلى أن يشعر بزهو الإنتصار على الحياة ، وهو يدرك أن المجد الأدبى هو المجد الاسمى لشرفاء الناس ، وهو – على أية حال – الساحة التى لا يملك أن يخوض غمار غيرها من ساحات المجد الكثار .

على أنه يلزمنا أن نقف على ما ذهبت إليه الآراء قديماً وحديثاً فى أسباب تلك الرحلة بعد أن اختلفت فى ذلك اختلافاً بيناً . فقد أشار بعض الأقدمين(١٤٧) دون تفصيل إلى أنه قصد بغداد متظلماً من مسئول بحلب عارضه فى وقف له .

وإذا كان أبو العلاء قد رحل إلى بغداد سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة ودخلها سنة تسع وتسعين وثلاثمائة ، وعاد منها سنة أربعمائة بعد أن أقام بها سنة وستة أشهر(١٤٨) فقد كان فى تلك المدة متسع من الوقت ليعرض مظلمته لو كان الأمر صحيحاً إلا أن أبا العلاء الذى عرض كثيراً لرحلته البغدادية ونفى بعضاً من أسبابها المحتملة ، لم يشر قط إلى قضية الوقف تلك – هذا بالإضافة إلى أن حلب آنئذ لم تكن خاضعة لسلطان بغداد بما يبرر الإحتكام إلى مسئوليها فيما يشجر من خلافات(١٤٩)

ويذهب ابن العديم إلى أن الرحلة كانت لطلب العلم والاستكثار منه والاطلاع على الكتب لا لطلب دنيا أو رفد(١٥٠) وهو فى ذلك معتمد على قول أبى العلاء فى السقط ضمن قصيدته التى عرضنا لها . فى الحنين إلى الوطن مقروناً بطيف الأم :

أإخواننا بين الفرات وجلق	يد الله لاخبرتكم بمحال
أنبئكم أنى على العهد سالم	ووجهى لما يبتذل بسؤال
وأنى تيممت العراق لغير ما	تيممه غيلان عند بلال
فأصبحت محسودا بفضلى وحده	على بعد أنصارى وقلة مالى

فهو لم يتدن بالتوسل بشعره إلى النوال كما فعل ذو الرمة حين قصد بلال بن أبى بردة بن أبى موسى(١٥١)، وإنما تفوق وانتاشته سهام الحسد بفضله وعلمه وشاعريته وهو بمنأى عن وطنه وأهله وفى عسر من قلة المال .

---

(١٤٧) القفطى : إنباه الرواة : ٣١ ضمن تعريف القدماء .
والذهبى : تاريخ الإسلام : ١٩ ضمن تعريف القدماء .
(١٤٨) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٣ ضمن تعريف القدماء .
(١٤٩) الميمنى : أبو العلاء : ١٠٥ والجندى : الجامع : ٢١٢ .
(١٥٠) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٢ ضمن تعريف القدماء والأبيات بشروح سقط الزند : ١٢٠٧/١٢٠٤/٣ .
(١٥١) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٢ . ضمن تعريف القدماء .

ومن المحدثين رفض الدكتور طه حسين ما أورده القفطى والذهبى عن تبرير الرحلة بقضية الوقف المغتصب ، وقال إن الدوافع إليها تتمثل فى حب العلم وطلب الشهرة وسعة العيش وبغض الحياة السياسية فى حلب ، وما آلت إليه من الإختلاف والفتن(١٥٢) .

أما الأستاذ الميمنى فيرى أن الأسباب هى زيارة دار الكتب والاستفادة والإفادة من لقاء العلماء والأدباء ، وسوء الأحوال السياسية والاقتصادية ، وهو يأخذ برأى مرجليوث فى أنه قد يكون رحل برما بحياته فى المعرة لا تظلماً مما حاق به من عامل حلب(١٥٣) فإذا استفتينا تراث أبى العلاء فى دوافعه إلى الرحلة ، نجده فى غير موضع من شعره ونثره ينفى سعيه لعرض من مال أو جاه أو طلب لعلم غيره ، ونفيه طلب المال ، وتقريره فضل العلم لنفسه ، واضحان فيما أسلفناه من لاميته البغدادية فى الحنين .

ويقول ضمن رسالته إلى خاله أبى القاسم على بن سبيكة بعد رجوعه من بغداد ومعرفته بموت أمه مؤكداً على سعيه لدار الكتب :« وانصرفت وماء وجهى فى سقاء غير سرب ما أرقت منه قطرة فى طلبْ أدب ولا مال ، وقد فارقت العشرين من العمر ما حدثت نفسى باجتداء علم من عراق ولا شآم ، من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً ، والذى أقدمنى تلك البلاد مكان دار الكتب بها »(١٥٤) .

وضمن رسالته التى أرسلها من بغداد إلى أهل المعرة يعلنهم فيها برجوعه واعتزامه العزلة ، نراه يؤكد نفى السعى إلى المال أو الجاه أو طلب العلم أو التكثر بلقاء الرجال ، فيقول : « ... ما سافرت أستكثر من النشب ولا أتكثر بلقاء الرجال ، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن بإقامتى فيه »(١٥٥) .

ويقول فى سقط الزند ضمن قصيدة أرسلها من معتزله بالمعرة إلى خازن بيت العلم ببغداد :

وما أربى إلا معرس معشر ... هم الناس لاسوق العروس ولا الشط(١٥٦)

وقد بين التبريزى فى شرحه البيت أنه يعنى ب : « معرس معشر » دار العلم التى كان يجتمع فيها بأهل العلم والأدب(١٥٧) .

---

(١٥٢) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٤٢ .
(١٥٣) الميمنى : أبو العلاء وما إليه : ١٠٢ .
(١٥٤) رسائل أبى العلاء : ٧٨ .
(١٥٥) السابق : ٨٣ .
(١٥٦) شروح سقط الزند : ١٦٣١/٤ .
(١٥٧) السابق : الصفحة نفسها .

بل إننا سنراه فى أولى قصائده البغدادية – تلك التى رثا بها الشريف أبا أحمد الموسوى – يؤكد على تساميه عن أخذ الهبات والعطايا ، فيقول فى آخر أبيات القصيدة مخاطباً الشريفين الرضى والمرتضى ولدى الموسوى :

أوضعت فى طرق التشرف ساميا   بكما ، ولم أسلك طريق العافى(١٥٨)

وقال ضمن مدحة فى أبى حامد أحمد الإسفراييني :

ولا أثقل فى جاه ولا نشب   ولو عددت أخا عدم وإدقاع
ولم أكن ورسولى حين أرسله   مثل الفرزدق فى إرسال وقاع

فهو متأب على طلب الدنيا مهما ساءت الحال ، وليس على شاكلة الفرزدق فى طلب الدون وتسخير غلامه فى ذلك(١٥٩) .

وقال أيضاً فى المعنى نفسه :

وكم ماجد فى سيف دجله لم أشم   له بارقا والمرء كالمزن هطال

فحتى هذا الفياض فى الجود والكرم لم يغره بالذهاب لطلب نواله(١٦٠) .

وضمن قصيدته بعد عودته للمعرة إلى القاضى أبى القاسم على التنوخى ببغداد يقول :

رحلت لم آت قرواشا أزاوله   ولا المهذب أبغى النيل تقويتا(١٦١)

والذى يتعين أن تقاس إليه تصرفات أبى العلاء ودوافعه ، أو ما يراه الآخرون دوافع لتلك التصرفات ، هو التكوين النفسى لذلك الإنسان المتميز ، ولو فعلنا ذلك لأدركنا دون تشتت ، أنه – كما أشرنا – صادق فى استبعاد الدوافع المادية ، صادق فى القول بأنه سعى إلى دار كتب بغداد ، ونحن غير مخطئين فى القول بأنه استجاب لكوامن نفسية قاهرة متدفعة ، تشابكت ورغبته الظاهرة المعلنة فى الوقوف على ما بدار كتب بغداد ، وليس من المحتم أن يدركها الرجل سافرة أو يعلنها إعلاناً كى يكون صادقاً عندنا ، فالنفس الإنسانية كانت وستبقى عمقاً ملغزاً . والرجل الذى فقد البصر وأوتى كشفا فى البصيرة واعتباراً شامخاً للذات وعبقرية فى العقل أدركت عبث الحياة وفساد الكون ، وجد نفسه طرفاً فى معركة لا تكف ضد هذه الحياة وضد سوءات الناس ، وكان حتماً عليه أن يدرك طبيعة الإمكانات التى تكفل له اطراداً فى إمتلاك ناصية المجد الأدبى والفكرى ، وأن يوسع دوماً من الساحة التى فيها يخوض صراعه ويحرز سامق أمجاده ويغذى عاطفة اعتباره لذاته ، ولقد

---

(١٥٨) شروح سقط الزند : ١٣٢٠/٣
(١٥٩) السابق : ٧٥٦/١ - ٧٦٠ .
(١٦٠) السابق : ١٢٥٩/٣ .
(١٦١) السابق : ١٥٩٩/٤ .

أدرك بعد أن امتلك تمام آلة النصر - ذكاء خارقاً وموهبة مرهفة وثقافة ناضجة - وبعد أن بلغ نصراً لا شك فيه فى دياره الشامية ، أدرك أنه لا معدى له من الخوض إلى ساحة المجد الكبرى فى بغداد ، حيث يثأر من الزمن السيىء وأسر العاهة المعتمة ، ويحقق اعتباراً شامخاً ودائماً للذات بأن يتسيد على قمم الفكر والأدب واللغة فيها ، ولا على أبى العلاء ألا يعى ، أو ألا يعلن إذا وعى ، تلك التيارات النفسية الكامنة والدافعة للاغتراب ، ويكتفى بالقول - صادقاً - إنه سعى لدار كتب بغداد .

غير أن أبا العلاء - تحت وطأة حاجاته النفسية الملحة تلك - قد تغاضى فيما يبدو شيئاً ما عن تشاؤمه وسوء ظنه بالحياة والناس ، ولو أنه لم يفعل ، لما رحل أصلًا إلى بغداد ، لو أنه لم يغض الطرف عن طبيعة فاسدة تعتور الحياة والناس ، لتوقع أن الإنسان من حيث هو لن يتورع عن استخدام ظفره ونابه وسخائمه إذا ما افتقد حيلة العقل وقوة الفكر فى محاورة الرجال ، ولن يغير طبيعة الإنسان المتدنية تلك ثقافة علمية أو سمة دينية واجتماعية ، فأبو العلاء الذى سنرى وشيكاً كيف ألف كثيراً من مثقفى بغداد وألفوه ، قد وجهت إليه ضربات مصمية من رجلين ذوى شأن فى سلم العلم والمجتمع والدين ، ولم يكن سلوكهما الهمجى ، - فيما أرى - سبباً فى نكوص المعرى إلى بلدته فحسب ، بل كان أيضاً حافزاً أكيداً للرجل فى اختيار ساحة لمجالدة الحياة والناس يتوفر فيها - بأقصى الممكن - ألا يستبدل الظفر والناب والشتائم بالمنطق والتفكير والسمو الإنسانى .

ولقد كان المعرى - كما أسلفنا - معروفاً فى بغداد قبل أن يدخلها ، فقد ذهب للعزاء فى وفاة الشريف الطاهر أبى أحمد الحسن بن موسى والد الشريفين الرضى والمرتضى وبعد أن أنشد الشعراء المعزون وقف أبو العلاء ورثى بقصيدته :

أودى فليت الحادثات كفاف   مال المسيف وعنبر المستاف

فعرف ولدا المتوفى من فورهما أنه أبو العلاء ، ورفعا منزلته وأكرماه(١٦٢) .

غير أن مكانة الرجل تلك ، وكونه غريباً فى بغداد ، لم يمنعا أبا الحسن على بن عيسى الربعى - وهو أحد مشاهير نحاة بغداد - من أن يخاطب المعرى حين ذهب إلى مجلسه

---

(١٦٢) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٤ ضمن تعريف القدماء .

بكلمة « الاصطبل » أى الأعمى ، مما دفعه إلى ترك المجلس والخروج مغضباً[(١٦٣)]، وجلى أن ذلك نمط من القول شديد الإيلام وعار عن قواعد الذوق واللياقة . ونحن إن كنا قد نلتمس العذر للربعى فى أنه كان مجنوناً أو شبيهاً بالمجنون[(١٦٤)] كما قد نلتمس العذر بالجهل وفقدان الكياسة الإنسانية لمن خاطبه بقوله : « إلى أين يا كلب » حين تخطاه فى عزاء الشريف الطاهر[(١٦٥)]، فإننا نعجز عن التماس ما يبرر فعلة شنعاء للشريف المرتضى حينما أمر بطرد المعرى من مجلسه مسحوباً من رجله بعد أن عجز عن الاستمرار فى المناظرة مناظرة المثقفين المهذبين من الرجال . يقول الصفدى : « وكان المعرى يتعصب لأبى الطيب كثيراً . ويفضله على بشار وأبى نواس وأبى تمام ، والمرتضى يبغضه ويتعصب عليه فجرى يوماً ذكره فتنقصه المرتضى ، وجعل يتتبع عيوبه ، فقال المعرى : لو لم يكن للمتنبى من الشعر إلا قوله :

لك يا منــازل فى القلــوب منــازل

لكفاه فضلًا وشرفاً ، فغضب المرتضى وأمر به فسحب برجله وأخرج من مجلسه ، وقال لمن بحضرته ، أتدرون أى شىء أراد هذا الأعمى بذكر هذه القصيدة فإن لأبى الطيب ما هو أجود منها لم يذكرها ؟ فقيل السيد النقيب أعرف ، فقال أراد قوله :

وإذا أتتك مذمتى من ناقــص فهى الشهادة لى بأنى كامــل[(١٦٦)]

هذا ، وقد أورد الجندى فى الجامع ما جاء بالاحتجاج للطبرسى من اجتماع بين الشريف المرتضى والمعرى – وقد عده الجندى رحمه الله الثالث بين الرجلين بعد اجتماعى العزاء والخلاف حول المتنبى – ونص الطبرسى الذى لم يرفضه الجندى . مؤداه أن الرجلين

---

(١٦٣) ابن العديم : ٥١٧ ، ونكت الهميان : ٢٨٧ ضمن تعريف القدماء ، وكذا الوافى بالوفيات : ٢٦٦ ، ونزهة الألبا : ١٦ وإرشاد الأريب : ٧٥ – وقد وردت الكلمة فى نكت الهميان : الاسطبل (بالسين) ويبدو أن الكلمة قد لحقها الخلط ليس بين السين والصاد فقط ، ولكن لحقها تصحيف كذلك فى حرف الباء إذ يبدو أن أصله ياء وأن الكلمة أصلها الإسطيل ، وليس الإصطبل وقد أورد الثعالبى فى يتيمة الدهر قول الشاعر :

منــا كــل إسطيــل نقــى الذهــن والفكــر

(أبو منصور الثعالبى : يتيمة الدهر : ٣٣٥/٣ ، طبعة الصاوى ، الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ والبيت من القصيدة الساسانية لأبى دلف الخزرجى) .
كما أوردها الجاحظ فى البخلاء (إسطيل) وتابعه فى ذلك محقق الكتاب الدكتور طه الحاجرى (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : البخلاء : ٤٦ ، ٣١١ تحقيق الدكتور طه الحاجرى طبعة دار المعارف) . وجاءت الكلمة فى المعجم الكبير (الإسطيل : المتعامى) . (المعجم الكبير : ٢٨٦/١ حرف الهمزة . طبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠) وعلى ذلك فنحن نرجح أن كلمة (الإصطبل) صحتها (الإسطيل) .

(١٦٤) الجندى : الجامع : ٢٤٨/١ .

(١٦٥) ابن العديم : الإنصاف : ٥٤٣ ، وقد رد عليه المعرى بما يظهر حصافته وتمكنه اللغوى وجهل شاتمه حين قال : الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً .

(١٦٦) ياقوت : الإرشاد : ٧٦ ، والصفدى : الوافى : ٢٧٦ (ضمن التعريف) ، وديوان المتنبى : ٣٧٦/٣ .

تناقشا فى أمور فلسفية ودينية وكان للشريف اليد الطولى فى المناقشة[١٦٧] ولو ضربنا صفحاً عما تتسم به تلك القصة والحوار بين الرجلين فيها من تلفيق جلى واختلاق ظاهر ، فإننا نرى أن خروج أبى العلاء من بغداد مقهوراً حزيناً ، بل ورغم صريح رغبته فى البقاء فيها وعلاقاته الطيبة بكثير من عمد العلم فيها ، ليس من وراء ذلك الخروج الجبرى – فى رأينا – إلا ذلك الجرح العميق الذى ابتلاه به الشريف المرتضى ثمناً لحرية رأيه فى الدفاع عن أبى الطيب ، ولا يستقيم لدينا أى احتمال للقاء ثالث بين الرجلين إثر ذلك اللقاء العاصف ، اللهم إلا إذا كان الأستاذ الجندى رحمه الله يشكك فيما أخذ به من مصادر عدة حول ذلك اللقاء ، وهو على أية حال لم يفعل فيما نرى . ولو أخذنا بذلك النفى للقاء الخلاف حول المتنبى – وذلك غير متصور لدينا لاتفاق عدة مصادر عليه – لبقى علينا أن نجد سبباً مقنعاً لذلك التحول الخطير الذى اكتنف سيرة المعرى والذى بدأ بخروجه من بغداد رغم كلفه الشديد والصريح بالبقاء فيها .

ونحن – نظراً لتوقد ذكاء المعرى وسرعة بديهته – لا نستبعد ما ارتآه المرتضى فى استشهاده بقصيدة المتنبى تلك ، غير أنه كان من المفترض – أخذاً بآداب الضيافة واللياقة والتحضر وحسن الحوار – أن يستعين فى رده عليه بفكره وأدبه – خاصة أنه نقيب الأشراف – لا بجاهه وسواعد أتباعه فيلحق به ذلك الأذى المادى والنفسى البالغ[١٦٨] .

ولما تأكد لأبى العلاء أن سفاهة اللسان وحماقة القوة هى وسائل مباحة فى بغداد حتى بين المثقفين والأشراف ، ولما كان يفتقد فى نفسه وجسده تلك الوسائل القبيحة ، فقد أدرك الرجل استحالة كون بغداد حلبة يرفع فيها راية مجده الإنسانى الأسمى . وهذا اليقين الذى استقر لدى أبى العلاء ، هو فى رأينا السبب الحقيقى – لا فى عودته إلى بلدته فحسب – بل وفى عزلته وتحديد حلبة الصراع بجدران بيته الأربعة أيضاً ، فثمة لا يكون مباحاً إلا لقيم الفن والفكر والخلق الكريم أن تحكم ما بينه وبين الحياة من جدل وخلاف ، وثمة يكون الرجل على ثقة من الفوز الأعظم .

وسيرة أبى العلاء فى بغداد ، تفيد بأنه قد رأى ما فيها من كتب : « ثم إنه بعد ذلك طلب أن تعرض عليه الكتب التى فى خزائن بغداد فأدخل إليها ، وجعل لا يقرأ عليه كتاب إلا حفظ جميع ما يقرعليه »[١٦٩] وتلك هى الغاية التى أسفر عنها أبو العلاء فى تبرير

---

(١٦٧) راجع فى ذلك أبا منصور أحمد بن أبى طالب الطبرسى « الاحتجاج : ٣٨٠ – ضمن تعريف القدماء » الجندى : الجامع : ١/٢٤٤ وما بعدها .

(١٦٨) ويقول مرجليوث فيما عومل به أبو العلاء أنه « عومل معاملة غير رفيقة » .
مقدمة مرجليوث لرسائل أبى العلاء The Letters of Abu L-Ala by MARGOLIOUTH, Oxford, 1898.

(١٦٩) ابن العديم · الإنصاف : ٥٤٤ ضمن تعريف القدماء .

رحلته : « والذى أقدمنى على تلك البلاد مكان دار الكتب بها »[١٧٠] .
كما نعلم من تلك السيرة أنه صان ماء وجهه عن الابتذال : « وانصرفت وماء وجهى فى سقاء غير سرب ما أرقت فيه قطرة فى طلب أدب ولا مال »[١٧١] .

وما كان لذى الروح المرهف والنفس الشموس إلا أن يفعل ذلك ، كما أنه قد شهد له بسمو القدر فى ميزان الأدب والفكر . « ورعاية الله شاملة لمن عرفته ببغداد ، فلقد أفردونى بحسن المعاملة وأثنوا علىّ فى الغيبة ، وأكرمونى دون النظراء والطبقة »[١٧٢] . « ويحسن جزاء البغداديين فلقد وصفونى بما لا أستحق ، وشهدوا لى بالفضيلة على غير علم »[١٧٣] .
هذا بالإضافة إلى صلات حميمة جمعته بمثقفى بغداد وبرجال العقل والأدب فيها ، ومن ثم فهم محزونون لفراقه : « وكنت إذا خبرت رجلًا بمسيرى بانت فيه كآبة وباتت عليه كبـوة »[١٧٤] .

ونحن – وفقاً لقول أبى العلاء – نراه قد استوفى هدفه المعلن للرحلة بما لا يمس كبرياءه ، وشهد له بالعلم من علماء أحبوه ورفعوا منزلته ، وألحوا فى بقائه وأسفوا لرحيله ، إلا أن أسف أبى العلاء وألمه الظاهرين لفراق بغداد ، وإعلانه صراحة أنه كان يود الإقامة فيها ، يقطع لدينا بأن الهدف من الرحلة كان أعمق بكثير من مجرد الإطلاع على نفائس دار كتب المدينة ، إنه ذلك الدافع النفسى الغلاب إلى اعتبار الذات وتحقيقها . والذى لا نهاية له إلا بآخر أنفاس الرجل فى الحياة ، وإذا كان البغداديون قد رفعوه أدبياً ، وبذلوا له ما شاء من المال فأبى ، فليس ما يجعل بقاءه فى بغداد مستحيلًا – على رغبته العنيفة فى ذلك – إلا أسباب قاهرة ضربت صميم كبريائه وأثبتت له أن هدفه الحقيقى من الرحلة والبقاء مستحيل التحقيق ؛ وهى ما أشرنا إليه سلفاً ، خاصة ما تدنى إليه الشريف المرتضى من تصرف كريه مشين ، ..
يقول أبو العلاء : « لنفسى أقول أعييتنى بأشر فكيف بدردر ، وعصيتنى من شب إلى دب ، ليس هذا بعشك فادرجى ، هذا أحق منزل بترك ، عودى إلى مباركك ، الحقك الشر بأهلك »[١٧٥] ويقول أيضاً : « وكنت ظننت أن الأيام تسمح لى بالإقامة هناك ، فإذا الضارية أحجأ بعراقها ، والأمة أبخل بضربتها ، والعبد أشح بكراعه ، والغراب أضن

---

(١٧٠) المعرى : الرسائل : ٧٨،٧٧ .
(١٧١) السابق : ٨٣ .
(١٧٢) السابق : ٨٣ .
(١٧٣) السابق : الصفحة نفسها .
(١٧٤) السابق : ٧٧ .
(١٧٥) رسائل أبى العلاء : ٧٣ .

بتمرته ، ووجدت العلم ببغداد أكثر من الحصى عند جمرة العقبة ... ولكن على كل خير مانع :

إذا لم تستطع ، شيئاً فدعـه وجـاوزه إلى ما تستطيع[١٧٦]

ويقول أيضاً :

« ولو علمت أنى أرجـع عـلى قروانى لم أتوجه لهذه الجهة »[١٧٧]

إن الرجل ذا النفس الكبيرة يقر بعد تجربته المريرة تلك . بأنه لا معدى له من الرجوع إلى بيته مكلوماً ، لأنه مبرأ من الشر البشرى قدر امتلاك الآخرين لذلك الشر ، ولأن الخير - إن وجد - مصادر حتماً بشرور بنى الإنسان .

المناخ الحضارى المؤثر فى أبى العـلاء :

فى البدء تكون النفس الإنسانية ، تخلق ذات أبعاد طبعية لا تتغير - إن تغيرت - إلا بمقدار ، وهى تحدد موقف الإنسان من الكون ، وكذلك انعكاس البشر والأحداث ومؤثرات الحضارة عليه .

وكان للمعرى تلك الذات الخاصة الشديدة التفرد ، على ما قد يكون بين طبائع الناس ، ودوافعهم من تشابه .. تلك حقيقة أشرنا إليها ، وليست فيما نحسب موضع خلاف . بل إننا لنذهب إلى أن تلك الذات الخاصة - وليس كف البصر - هى المفتاح الحقيقى لاكتشاف الشخصية العلائية .

وإذا كان تأثير المناخ الحضارى لكل عصر يتباين وفقاً لطبائع المتلقين وتكوينهم النفسى كما أشرنا آنفاً ، فالذى لا شك فيه أن حقيقة ذلك المناخ الحضارى وعناصر تركيبه تكون ذات شأن فى تحديد علاقة الإنسان الفرد بالمجتمع وتصوره الفكرى للعالم .

وهكذا فلا معدى للباحث فى مكونات شخصية أبى العلاء وروافد فكره من أن ينظر إلى تاريخى ميلاده ووفاته نظرة خاصة . ذلك أن حياته قد امتدت بين عامى ٣٦٣ و ٤٤٩ الهجريين ، ولما كان للأرقام فى بعض الأحيان دلالات لا تخطىء ، تحتم القول بأن أبا العلاء قد عاش ستاً وثمانين سنة وصلت النصف الأخير للقرن الرابع بالنصف الأول للقرن الخامس . وتلك حقبة - لدى جمهور الباحثين - من أخطر حقب الدولة الإسلامية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً ، إن لم تكن أخطرها على الإطلاق[١٧٨] .

---

(١٧٦) رسائل أبى العلاء . ٧٤

(١٧٧) السابق : ٧٦ .

(١٧٨) عرضت لتأصيل تلك الحقبة مصادر ومراجع وفيرة لعل أهمها الكامل فى التاريخ لأبى الحسن على بن أبى الكرم المعروف بابن الأثير ، (انظر جـ ٧ ص ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ٢٢٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ط دار الفكر بيروت ١٩٧٨) وكذا تاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة (أنظر ص ٣١٣ ، ٣٢٥ ، ٣٤٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٢٧ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٠م) .

الفصل الثانى

الشعر والفكر

التجربة الشعرية بين الإحساس والتفلسف والتأمل :

فى بحثى لدرجة الماجستير عن أبى عبادة البحترى ، نبهت إلى اتجاه فريق من الباحثين إلى الإعلاء من شأن أبى تمام مقارناً بأبى عبادة ، بدعوى أن الأول قد نحا بالشعر العربى إلى التأمل والتفكير الفلسفى ، مما أكسب عطاءه الفنى عمقاً ميتافيزيقياً يفتقر إليه شعر أبى عبادة .

وقد أكدت فى تناولى تلك القضية على بعض من معطيات النقد الحديث تتواءم وروح النقد الذوقى القديم ، ومؤداها أن الفكر عنصر أصيل فى الشعر ، وأن الشاعر العظيم لا يمكن إلا أن يكون متأملًا عميقاً فى القضايا الكبرى للكون والإنسان . والمعيار الحاسم لأصالة الشاعر فى هذا الصدد ، أن ينأى بصياغته الفنية عن النثرية والمباشرة من ناحية ، وعن تكلف التعقيد والتعمية من ناحية أخرى .

وقد ذهبت كذلك إلى أنه وإن كان للإنسان من حيث هو – خاصة الفنانين – استعداد فطرى للتفكير والتأمل ، إلا أننا لم نكشف لا فى شخصية أبى تمام ولا فى حياته العامة ما يصل بذلك الاستعداد إلى درجة الاتجاه أو المذهب المميز ، واستقراء شعر الرجل يدل على أنه – فى مجمله – نتاج التزام صارم بقضايا بديعية لا بقضايا فكرية ، ذلك أن أبا تمام – نتيجة لكلفه العارم بالبديع – قد التزم فنونه ، خاصة الجناس والطباق ، التزام المذهب ، واتخذ من تلك شروطاً مسبقة وقوالب لا يتحقق الشعر إلا بها ومن خلالها .

ولما كانت فنون البديع بعامة تتعلق بالجانب الشكلى للغة والتعبير ، لا بالجوهر العميق المستتر لفكر الشاعر وعاطفته وتجربته الفنية ، فإنها قد افسدت على أبى تمام غير قليل من شعره وأوقعته فى مثالب التكلف والإعنات والتعقيد فى المعنى والصياغة كليهما .

وخلصت من ذلك إلى أن الشاعر الذى اكتملت فى شعره تلك الإضافة الحقيقية ، إذ تجاوز به التخوم التقليدية للشعر العربى إلى التأمل المتصل فى مصير الكون وفى هموم الإنسان الفكرية والروحية وعلاقته الملغزة بذاته وبالآخرين وبالحياة والموت وما بعد الموت هو شاعرنا أبو العلاء المعرى .

وقد انتهيت فى الفصل السابق إلى أن مكونات الذات وعوامل البيئة جميعاً ، هيأت لأبى العلاء عالماً شعرياً ينفعل به من خلال تأملاته وأفكاره .

ومعلوم أن التقسيمات النقدية كتناول الصياغة بمنظور اللفظ والمعنى والتصوير والموسيقى كل على حده ، وتقييم التجربة بمفهوم الإحساس والفكر ، أو الشكل والمضمون ، بما يؤدى إلى فصل الإحساس عن الفكر والشكل عن المضمون ، هى فى الحقيقة موضع نظر حذر لدى فريق كبير من النقاد والباحثين . ففضلًا عن أن واحداً من تلك العناصر لا يتخلق ولا يمكن أن يؤثر بمعزل عن الآخر ، فإنه يخشى أن يؤدى ذلك التقسيم إلى خطأ فى التصور ، ومن ثم إلى شطط فى الاستنتاج والتقييم .

يعرض هاملتون إلى نظرية (الكل العضوى) كما أوردها الدكتور (ج . أ . مور) فى كتابه « مبادىء الأخلاق » فيقول : « إن اعتبار التجربة كما لو أنها تتألف من أجزاء يمكن فصلها بدلا من اعتبارها مكونة من عناصر متداخلة هو فى نظرنا الأمر الذى يفسد نظرية الكل العضوى .. ويبين الدكتور مور أنه يستخدم المصطلح (العضوى) فى نظريته بمدلول واحد ، فهو يقصد به أن الكل له قيمة ذاتية تختلف كما عن مجموع قيم الأجزاء التى يتألف منها ، والتجربة الجمالية كل من هذا النوع .. » ويستمر هاملتون فى عرض آراء مور ، فيقول إنه يرى « أن الجزء فى الكل القيم له دائماً نفس القيمة ، سواء كان منفرداً . أو كان جزءاً من ذلك الكل ، وأننا يجب أن نرفض رفضاً كاملًا تلك النظرية التى تقول أن الجزء لا معنى أو لا أهمية له منفصلًا عن الكل الذى هو جزء منه . »[1] .

ومن خلال آرائه ، يفسر لنا هاملتون ما قد تبدو عليه آراء مور من غموض ، فيقول : « ولا شك أنه يجب أن نرفض النظرية إن وضعناها فى هذه الصيغة ولكن الخطأ يكمن فى صياغتها هذه ، فالتجربة الجمالية بالتأكيد ليست كلا يتألف من أجزاء يمكن فصلها ، بل إن الاصطلاحيين « جزء » و « كل » لا ينطبقان حرفياً على كل تتداخل عناصره وتمتزج ، والاصطلاحان يضللان المرء ما لم يفسرهما فى ضوء معرفته لذاته ، إذ إن التجربة الجمالية لها نفس نوع التعقيد الذى يوجد فى شخصية الفرد ، فلما كان كل عنصر من عناصر وعى الفرد ، كما يقول برجسون ، ملوناً بلون جميع العناصر الأخرى ، لذا نجد أن حب الفرد أو كراهيته إنما يعكسان لنا شخصيته كلها .. وعلى نفس المنوال ، نجد أن كل عنصر من عناصر تجربتنا لقصيدة من القصائد ملون بلون جميع العناصر الأخرى ، فلولا معنى الأبيات وإيقاعها وتأثيراتها الحسية واللمسية وما إليها لما كان لهذه الأبيات صوتها الذى يميزها ، كذلك لولا صوتها وإيقاعها وغير ذلك من الصفات الأخرى لما كان لها معناها الذى نجده لها »[2] .

غير أن الناقد حين يوظف أدواته من مقارنات وتحليل وتفسير فى تناوله للعمل الإبداعى ، يكون بوسعه دائماً أن يركز على بعض عناصر هذا الكل الإبداعى المتفاعل ليميزه ، ويبين ما له من إسهام فى الخلق الفنى المتكامل .. يقول هاملتون : « والنقطة التى نريد أن نبينها هنا هى أنه بالرغم من أن العناصر لا توجد منفصلة بحيث يسهل علينا تقويمها ، وبالرغم من أن كلا من هذه العناصر يتلون بلون سائر العناصر الأخرى ، فإن الناقد يستطيع بنجاح ما ، أن يركز اهتمامه واعياً بحيث تبرز مجموعة خاصة من العناصر إلى مقدمة التركيب آناً ، وتختفى فى مؤخرته آناً آخر »[3].

(١) روستريفور هاملتون : الشعر والتأمل : ٥٣ ترجمة الدكتور محمد مصطفى بدوى طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطبع والنشر (د. ت)

(٢) السابق : ٥٤ .

(٣) هاملتون · الشعر والتأمل . ٨٩

وعلى ذلك فتجزئة العناصر المكونة للإبداع الفنى عمل مباح لدى هاملتون فى التناول النقدى فحسب ، وهى تجزئة نظرية مبنية على افتراض صرف ، لأن القيمة الحقيقية لكل عنصر لا تكون إلا عبر تفاعله وتكامله مع العناصر الأخرى .. يقول « إن اعتبار التجربة كما لو كانت تتكون من أجزاء يمكن فصلها ، افتراض أولى لا تستغنى عنه أية نظرية موضوعية فى الجمال ، ولكنه افتراض كاذب ، فلا يتألف الكل العضوى من أجزاء ولا يمكن بناؤه من أجزاء ولكنه مركب من عناصر لا توجد منفصلة وإنما توجد فى هيئة وحدة مردها مبدأ حياة معين فى باطن الشىء ، وهكذا فالتجربة الجمالية هى كل عضوىّ مصدر الوحدة فيه نوع خاص من الاهتمام هو الاهتمام الجمالى »(٤).

ونخلص إلى أننا يجب أن نكون على وعى مقتنع بأن عناصر العمل الفنى ليس لأى منها كينونة مستقلة أو تأثير منفرد لأنها متداخلة الوجود متفاعلة التأثير ، وهذا مؤداه أن تمام وجود كل منها لا يكون بمعزل عن الآخر ، ومن ثم نقول إن أخذنا دراسياً ومنهجياً بالفصل بين مكونات الخلق الفنى سيتسم لدينا بأقصى درجات الحيطة والحذر ، كى لا نتناقض نقدياً وتلك الوحدة التى مردها مبدأ حياة معين فى باطن الشىء على حد تعبير هاملتون ، أو ما يسميه غيره بالوحدة الفنية التى هى هبة من هبات الخيال كما سنبين تفصيلًا فى الفصل السابع والأخير من هذا البحث .

ودراستنا الآنفة لشخصية أبى العلاء ، جعلتنا فى معيّة ذات شديدة التفرد ، كما أن معايشتنا لعطائه الشعرى دلتنا على أنه – خاصة فى اللزوميات – فيض تلك الذات والمعبر الدقيق عن معاناتها الإنسانية والفنية ، وهو بالإضافة إلى ذلك يكاد يكون فى ديوان الشعر العربى نمطاً فريداً لا من حيث المحتوى الفكرى الإنسانى فحسب ، بل من حيث الصياغة الفنية أيضاً ، ومن ثم فنحن كى نشخص الخصائص الدالة على تلك التجربة الإنسانية والفنية المتميزة ، فنزاوج بين تذوقنا الجمالى المستمتع بشعر أبى العلاء وبين تجربتنا النقدية المقيمة إياه ، لا معدى لنا من الأخذ ببعض من تلك التقسيمات النقدية أخذاً يتلازم لدينا والتيقظ التام لما أشرنا إليه آنفاً من محاذير .

ولقد رأينا فى الفصل السابق كيف تحولت الحياة الروحية لأبى العلاء تحولًا جذرياً وهو على أعتاب الأربعين . ذلك أن تفاعل الفطرى والمكتسب فى ذات الرجل قد انتهى ليس إلى دفعه للعزلة والتقشف والتعفف فحسب ، بل فيما نرى إلى إرادته ذلك أيضاً . وتلك أنماط من السلوك العملى حين يمارسها فنان له مكونات ذات أبى العلاء ، لابد أن تعكس حياة باطنية شديدة التأمل والعكوف على البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون .

والحديث عن قيمة الإحساس والتأمل فى التجربة الإبداعية ، لا يعنى أن بعضاً من هذه التجارب يضاف إلى الإحساس خالصاً ، على حين يضاف بعضها الآخر إلى التأمل

---

(٤) الشعر والتأمل : ٦٣

مطلقاً ، ذلك لأن مكونات التجربة الإبداعية متداخلة متفاعلة كما ألمعنا سلفا ، غير أنه بمقدور الفنان والناقد – الأول فى تجربته الإبداعية والثانى فى تجربته النقدية – أن يستقطب بعضاً من مكونات تجربته لتصبح محورها أو بؤرة لها ، وأقدر ما يكون الفنان على ذلك متى برزت وتطورت فى حياته الروحية عوامل جذرية معينة على هذا الاستقطاب كما كان الشأن لدى أبى العلاء .

وعلى ذلك نقول إن سيطرة التأمل لا الإحساس المباشر على تجارب اللزوميات خلافاً لما كان عليه الحال فى مجمل تجارب السقط ، هو فى الحقيقة تغير فى كم وكيف هذا العنصر من عناصر الإبداع وليس وجوداً من العدم ، وهو عندنا تحول يستمد مبررات وجوده مما صارت إليه كينونة الشاعر فى سن الأربعين على ما فصلنا فى الفصل السابق .

الهوية الفنية لأبى العلاء :

واللافت أن الهوية الفنية لأبى العلاء كانت مثار خلاف كبير بين النقاد والدارسين وماتزال ، ومرد ذلك – فيما نرى – إلى أمور ثلاثة هى :

أولًا : الميل التقليدى فى الدراسات النقدية إلى التقسيم النمطى ، وقد أدى ذلك فى أحيان كثيرة إلى الإصرار على تصنيف حاسم لهوية الرجل فهو إما فيلسوف صرف وإما شاعر مطلقاً .

ثانياً : الفهم الغائم فى بعض الأحيان لماهية كل من الفكر والتأمل والفلسفة والشعرّ وعلاقة كل منهما بالآخر .

ثالثاً : تباين التصور لطبيعة التجربة الإبداعية فى الشعر ولدينامية العلاقات بين سائر مكوناتها ، من إحساس وفكر ولغة وموسيقى وتصوير . فقد ذهب فريق من الباحثين – شرقيين ومستشرقين – إلى أن أبا العلاء شاعر فيلسوف وأن عطاءه الفنى – خاصة فى اللزوميات – هو نتاج هذه الفلسفة ، وذلك على اختلافات يسيرة بينهم بطبيعة الحال . فهو عند فون همر شاعر على شاكلة الطائيين وإن تميز عنهما بالفلسفة ، وعند فون كريمر ، ومن خلال تناوله للزومياته ، فيلسوف من أعظم فلاسفة الأخلاق ، وعند مرجليوث : ذو آراء سلبية ، تحوطه الشكوك والحيرة واليأس مما يقلل من قيمة اخلاقياته[٥] .

أما نيكلسون فيذهب إلى أنه شاعر فيلسوف رصد فى أعماله ما تميز به عصره من حيرة وتشاؤم نتاجاً للانحلال الإجتماعى والفوضى السياسية ، بيد أن آثاره تفتقد المنهج الفلسفى كما أن أفكاره متناقضة مشتتة وغير متناسقة عبر عنها فى نظم معقد[٦] .

---

(٥) أحمد الشايب : أبو العلاء المعرى : شاعر أم فيلسوف ؟ : ٣٩ . بحث ضمن المهرجان الالفى لابى العلاء المعرى ، مطبوعات المجمع العلمى العربى « بدمشق » مطبعة الترقى - دمشق ١٩٤٥ .

(٦) Nicholsoh, Reynolds A: A:Literary History of the Arabs p.p. 313-323, Cambridge, 1953.

ويذهب ألفريد جيوم إلى أن أبا العلاء ليس شاعراً عربياً فحسب ، بل هو شاعر عالمي كذلك ، وهو محدث وعبقري ولد قبل زمانه ، ومن ثم فهو شاعر المستقبل نظراً لتناولاته العقلية والأخلاقية والسياسية والدينية(٧)

أما دي بور فيبدو أنه جرد الرجل من الشعر والفلسفة معاً حين قال : « وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المعري فعدوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها ، نعم لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ، ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة ، الذي يسمو إلى منزلة الشعر . ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها لكان من المحتمل أن ينتج كلغوي أو مؤرخ شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع ، وهو بدلًا من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ، وكان متبرماً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، مبيناً للعيوب ، غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد ، ويكاد أبو العلاء يكون خلوا من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض ، لقد كان له مقدرة على التحليل أما التركيب فليست له عليه مقدرة ، وتعاليم أبو العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء كما قال هو في بعض رسائله وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه »(٨) .

أما الدكتور طه حسين فالمعري عنده « كان فيلسوفاً حقاً »(٩) ، كما « أن المسلمين لم يعهدوا بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله »(١٠) وهو يناقش فلسفته من خلال الأقسام الأربعة التي رأى المسلمين يقسمون الفلسفة إليها ، وهي الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى ، والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط ، والفلسفة الآلهية أو العلم الأعلى والفلسفة العملية(١١)

وعلى الرغم من ذلك يقول الدكتور طه حسين بما ينبيء عن فهم خاص للفلسفه : « فأنت ترى أن فلسفة أبي العلاء ، لم تكن إلا نتيجة ما أطاف به من أحوال عصره ، ومن الواضح أن هذه الأحوال لم تزد على أن زهدته في الحياة ، وحملته على التفكير والدرس ، وأن هذا الدرس وهذا التفكير ، هما اللذان انتجا له كثيراً من آرائه الخاصة في الفلسفة على اختلاف فنونها »(١٢)

---

(٧) الفريد جيوم : المعري في نظر المستشرقين : بحث ضمن المهرجان الألفي : ١١٧ - ١١٩ .

(٨) ت. ج. دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام : ١٠٤ ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة - الطبعة الثالثة للجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٤ م .

(٩) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء : ٢٥٤ .

(١٠) السابق : ٣١٤ .

(١١) السابق : ٢٦٨ .

أما الأستاذ أمين الخولى ، فبعد درسه لأبى العلاء درساً نفسياً ، يخلص إلى أن أبا العلاء من حيث المعرفة أو المذهب الفلسفى لم يعين شيئاً تستند إليه فلسفة ، ثم يبين إلى جانب ذلك أنه لم يترك التفلسف فحسب ، بل كانت له اتجاهات تخل بالمنهج الفلسفى إخلالاً واضحاً « فقد حدد مقدرة العقل وقرر وجود الأسرار التى لا ترام ، ونفى ثبات النواميس واطراد السنن الكونية وترك الكون للمشيئة المطلقة وليس كذلك يقول حتى الدينيون المحدثون »[١٣] وهو عنده فنان عميق التفكير والإحساس والتأمل . « إن أبا العلاء رجل وجدان ، دقيق الحس عميق الإدراك صادق التعبير جداً ، جرىء التعرض للمعانى والخواطر ، كاد يكون ، أو قد كان فعلًا فى الأدب العربى الرجل الذى وجد نفسه وتحدث عن نفسه أدق حديث وأرهفه حساً وأعمقه تأملًا »[١٤]

ويتأرجح الأستاذ أحمد الشايب بوضع المعرى بين الفلسفة والتفلسف إذ يقول : « لم يقرأ المعرى ؟ ألأسلوبه الفنى الرائع أم لأفكاره وتأملاته ؟ .. لا شك أن الناس يقرأون أبا العلاء فى الأصل والأكثر لجانبه الفكرى وحكمه الخالدة وشكوكه الرائعة فهذا هو السبب الأساسى لإقبال الناس عليه ، وصبرهم على لزومياته ، ونتيجة ذلك أننا إذا قسنا أبا العلاء بمقياس مثالى كان أبو العلاء متفلسفاً ، وأما إذا حكمنا عليه بمقياس مقتصد فانه يكون فيلسوفاً »[١٥] .

ولئن كان الدكتور عمر فروخ لا يضع المعرى بمحاذاة أفلاطون وأرسطو وابن رشد وكنت ، فقد جعله مع سقراط والقديس أغسطينوس والغزالى وتوما الإكوينى وشوبنهاور طبقة واحدة ، ومن ثم فاللزوميات عنده كتاب فلسفة[١٦] ، والمعرى كذلك فيلسوف لدى كل من العقاد والدكتور شوقى ضيف ومهدى البصير ، فللأول نظراته فى فلسفته[١٧] وللثانى تحديده لأصول تلك الفلسفة[١٨] أما الثالث فيرى أن المعرى هو الفيلسوف الأكبر[١٩] .

---

(١٣) أمين الخولى : رأى فى أبى العلاء : ١٧٦ ، طبعة جماعة الكتاب سنة ١٣٦٣ هـ .
(١٤) أمين الخولى : رأى فى أبى العلاء : ١٧٨ .
(١٥) أحمد الشايب : أبو العلاء المعرى . شاعر أم فيلسوف ؟ : ٤٥ المهرجان الألفى لأبى العلاء .
(١٦) عمر فروخ : حكيم المعرة : ٣٨ .
(١٧) عباس محمود العقاد : الفصول : ٩ وماسعدها ، دار الكتاب اللبنانى ط ثانية بيروت ١٩٦٧ .
(١٨) شوقى ضيف : فصول فى الشعر ونقده : ١١٣ وما بعدها . دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ .
(١٩) مهدى البصير : بحث بعنوان على قبر أبى العلاء : ١٤٣ ضمن المهرجان الألفى .

وأبو العلاء شاعر لا فيلسوف لدى كل من أنيس المقدسي ، ومحمد فريد وجدى والمازنى فله عند الأول مقام فريد بين شعراء العربية « لا من حيث أسلوبه وفنه ، ولكن من حيث روحه ونظره إلى الدنيا[٢٠] ، ولا يكفى ما حفل به شعره من أفكار لاعتباره فيلسوفاً لدى الثانى ، وإنما هو شاعر[٢١] . وهو لدى الثالث شاعر إنسانى « ومازال إلى يومنا هذا فى المحل الأول والأرفع بين شعراء العربية »[٢٢] ، وتقرر دائرة المعارف البريطانية أن « أعماله الشعرية – اللزوميات وسقط الزند – تضعه فى الطبقة الأولى من الشعراء العرب »[٢٣] .

وتقول الدكتورة بنت الشاطىء رافضة نفى القدماء للشاعرية عن أبى العلاء : « أبو العلاء شاعر لا يجوز لنا أن نتهم شاعريته إلا حين تشلنا القيود ، وتضيق آفاق تفكيرنا فلا تفهم من الشعر إلا ما يوافق الحدود والضوابط التى وضعوها منذ أكثر من عشرة قرون .. وليس سقط الزند وحده هو الديوان الذى تتجلى فيه شاعرية أبى العلاء ، بل إن فى اللزوميات – وهى موضع الاتهام – مقاطع من الشعر العالى قلَّ أن تجد مثلها فى الأدب العربى ، أصدق دلالة على ما تجد النفس أو أقوى تأثيراً فى العاطفة »[٢٤] . وخلاصة الرأى فيه عندها أنه « شاعر إنسانى متأمل »[٢٥] .

وأبو العلاء لدى الدكتور مندور ليس بفيلسوف ، ومن ثم فهو يخالف الدكتور طه حسين فى ربطه بين أبى العلاء وبين الأبيقورية ولوكريس فيقول : « نحن لم نعرف كيف تأثر أبو العلاء بالفلسفة الأبيقورية ، ونحن نعجب من مقارنة لوكريس بأبى العلاء لما هو معروف من أن للوكريس فلسفة ثابتة مستقرة متماسكة الأجزاء ، فلسفة تقريرية فى كل مشكلة عرض لها ، بينما أبو العلاء رجل ابتلاه الله بمحنة بلبلت أفكاره فلم يؤمن « بغير العمى والبؤس » وما عدا ذلك فكل شعره ونثره من وحى الساعة وفقاً لحالته النفسية التى لم يترك لها الألم اطراداً »[٢٦] .

وعن اللزوميات وأبى العلاء تقول دائرة المعارف الإسلامية : « ولكن يجب أن نعترف بأن أبا العلاء قد ظهر فى هذه المجموعة بمظهر المفكر الجرىء المبتكر إلى حد عجيب ، كما

---

(٢٠) أنيس المقدسى : أمراء الشعر فى العصر العباسى : ٤٠١ .
(٢١) محمد فريد وجدى : نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية : ٨٦٧ . عدد الهلال الخاص بأبى العلاء .
(٢٢) إبراهيم عبد القادر المازنى : بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنسانى : ١٧٥ . المهرجان الألفى .
(٢٣) Encyclopedia Britanica q Vol. I, p. 53 U.S.A. 1964 "Abu-Al -Ala Al-Maarri"
(٢٤) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء : ٣٤ مطبعة المعارف مصر ١٩٤٤ .
(٢٥) السابق : ٢٠٦ .
(٢٦) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١٠٨ ، مطبعة نهضة مصر . الطبعة الثانية .

أثبت أنه رجل الأخلاق السامية ، ولم يقنع أبو العلاء بإظهار النقائص الإجتماعية والسياسية فى جرأة ، بل جعل الحياة الإنسانية كلها موضوعاً لبحثه ، وأخذ يتأمل فى أعمق معضلاتها ، وقد لا ننصف أبا العلاء إذا قارناه بأبى العتاهية الذى يشبهه من بعض الوجوه شبهاً ظاهراً ، وقد تخلص أبو العلاء فى اللزوميات من قيود العقيدة التى كانت تقيِّد سلفه ، وسما بنفسه إلى مستوى أعلى »(٢٧) .

أما العرب القدماء فقد أقصوا الرجل عن واحة الشعر دون أن يضيفوه لساحة الفلسفة ، فقالوا : « كان الكثير ممّن لقيناه من شيوخنا فى هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبى والمعرى ليس هو من الشعر فى شىء ، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب » ومن ثم « كان شعرهما كلاماً منظوماً نازلًا عن طبقة الشعر »(٢٨) . وواضح أن ابن خلدون ينسج فيما كتب على منوال سابقيه من نقدة الأدب ومؤرخيه فى تصور ماهية الشعر . ذلك أن الشعر لدى اللغويين والعروضيين كان الكلام الموزون المقفى ، ومن ثم فهو بقدر ما يشمل المتون والشروح التعليمية يتجاهل المشاعر والمعانى الإنسانية . ثم أضاف قدامة فى بداية القرن الرابع شرط المعنى لشرطى الوزن والقافية ، والدلالة على المعنى المباشر الذى قصد إليه موجودة بالقطع فى كل كلام ، وهى غير المعنى المتولد عن تفاعل الشعور والفكر فى التجربة الإبداعية ، وأضاف ابن رشيق فى القرن الخامس حداً بديهياً جديداً هو اللفظ ، فقال : « الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء : اللفظ والوزن والمعنى والقافية »(٢٩) إذ لا يتصور الشعر بدون ألفاظ .

وفى القرن الثامن عمد ابن خلدون إلى جمع ما انتهى إليه سابقوه من ضوابط فقال إن الشعر : « هو الكلام البليغ المبنى على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة فى الوزن والروى ، مستقل كل جزء منها فى غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجارى على أساليب العرب المخصوصة به »(٣٠).

وتقول الدكتورة بنت الشاطىء تعقيباً على ذلك : « وهذا التعريف يهمل الشعور وهو المعنى الأصيل فى الشعر .. وهو بعد هذا تعريف ضيق كثير القيود ، يخرج شعر أبى العلاء وأمثاله ويخرج القصائد الطوال التى لا يستقل كل بيت فيها عما قبله وما بعده ولا يكتفى ابن خلدون بهذه القيود ، بل ينقل عن شيوخه فى هذه الصناعات الأدبية أنهم كانوا

---

(٢٧) دائرة المعارف الإسلامية : (أبو العلاء) : ٥٥٠/١ ، الطبعة العربية ، إعداد وتحرير إبراهيم خورشيد وزميله ، كتاب الشعب سنة ١٩٦٩ .

(٢٨) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : المقدمة : ٥٧٣ ، المكتبة التجارية مصر ، د. ت.

(٢٩) أبو الحسن على بن رشيق القيروانى الأزدى : العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده : ١١٩/١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الجيل - لبنان - ط ٤ .

(٣٠) ابن خلدون : المقدمة : ٥٧٣ .

يضيقون بازدحام المعانى فى الشعر ، ويكرهون تصدى الشعر للمسائل العقلية والأمور الجدية .. ومن ثم أنكروا على أبى العلاء شاعريته »[٣١] .

ويرى الدكتور محمد زغلول سلام أن العرب عرفوا حقيقة الشعر ولكنهم لم يحسنوا التعبير عنها ، ثم شغل البلاغيون والنقاد بظاهر الشعر عن جوهره ، وهو يخلص إلى ذلك من خلال تعريفات للشعر لدى ابن سلام وابن رشيق فى غير جوانب الشكل والأسلوب وطريقة التناول .. يقول ابن رشيق : « وقال بعض العلماء بهذا الشأن : بنى الشعر على أربعة أركان وهى : المدح والهجاء والنسيب والرثاء . وقالوا : « قواعد الشعر أربع : الرغبة والرهبة والطرب والغضب ، فمع الرغبة يكون المدح والشكر ، ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف ، ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيب ، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجع »[٣٢] .

ويقول ابن سلام : « وروى سليمان بن اسحق الرّبالى عن يونس أنه قال : الشعر كالسراء والشجاعة والجمال لا يُنتهى منه إلى غاية »[٣٣] .

وفى تحليل تلك الآراء يقول الدكتور محمد زغلول سلام : « فتعريفا ابن رشيق يدور أولهما حول موضوعات الشعر ، ويكشف الثانى عن الأحاسيس والمشاعر الإنسانية التى تدفع إلى قول الشعر فى تلك الموضوعات ، وأما ما أوزده ابن سلام فى وصف الشعر باعتباره فناً لا حدود له ، وتشبيهه بالسراء والشجاعة من الصفات الإنسانية المعنوية ، دليل كذلك على أن بالشعر شيئاً آخر وراء الألفاظ والمعانى ، وليس مجرد إصابة الغرض أو الوزن والقافية ، ونستطيع من سياق تعريف ابن سلام وابن رشيق أن نقول إن العرب عرفوا فى الشعر حقيقته ، ولكنهم لم يحسنوا التعبير عنها وجاء البلاغيون ونقاد الشعر وقد شغلوا بظاهر ألفاظه ومعانيه ، وأوزانه وقوافيه وبديعه وما إلى ذلك ، فلم يفطنوا إلى ما وراء هذا الظاهر من أحاسيس ومشاعر وتجارب »[٣٤] .

ويتناول الدكتور محمد زغلول سلام أيضاً لب القضية لدى قدامة والآمدى والأزهرى وابن رشيق وابن خلدون بمنظورى الصورة البنائية والموضوعات الفنية فيقول : « وهكذا نجد من كلام النقاد فى حقيقة الشعر ما يفهم منه إدراكهم أن الشعر ليس مجرد أبيات جميلة ولا استعارات واقعة موقعها ولا تشبيهات رائعة ، بل إنهم تعرضوا كذلك لما وراء

(٣١) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء : ٣٣ .

(٣٢) ابن رشيق : العمدة : ١٢٠/١ .

(٣٣) محمد بن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء : ٦٦/١ شرح محمود محمد شاكر - مطبعة المدنى - القاهرة .

(٣٤) محمد زغلول سلام : النقد العربى الحديث : أصوله ، قضاياه ، ومناهجه : ٤٥ - طبعة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

هذا كله من أحاسيس ومشاعر وتجارب نفسية يدور حولها الشعراء ويرمزون لها بهذه الألفاظ التى تكفى لمحاتها وإشاراتها كما يقول البحترى ، ولا تدل إلا دلالة محدودة عما أراده الشاعر »(٣٥) .

وواضح أن الدكتور زغلول سلام يؤكد فى نصّيه السابقين على أن روح الشكلية والنمطية التى غلبت على الشعر العربى فى بعض عصوره ، إنما كانت نتاجاً مرّاً لصنيع البلاغيين الذين حين كلفوا بتعقيد الجانب الشكلى فى الصياغة الشعرية ، تغاضوا عن حقيقته النفسية التى فطن إليها غير قليل من النقاد العرب على نحو ما وضح الدكتور زغلول .

وبعد .. فليس على الناقد المحدث إزاء ذلك الخلاف الشاجر حول هويّة المعرى الفنية والفكرية ، بل حول ماهية الشعر ذاته ، ولكى يتسنى التحقق بتصور جمالى لعطاء الرجل ، إلا أن ينظر للقضية فى ضوء التصور المعاصر لكل من الفلسفة والشعر .

الفلسفة :

فالفلسفة علم خالص بذاته ، ويدين العالم قديماً وحديثاً فى معرفة أصولها وفروعها ومشكلاتها إلى العقل اليونانى القديم خاصة أفلاطون وأرسطو ، وما جهود المفكرين الإسلاميين والمسيحيين التالية لاكتمال نضج الفلسفة إلا تناولات وتطوير لتلك الفلسفة(٣٦) ، وليس للشرقيين فى هذا الشأن سوى عطاء محدود سابق على الإنجاز اليونانى ، وهو متسم إما بالجزئية والعملية والتعميم ، وإما بالنظر الدينى والنزعة التصوفية دون تحليل أو تفصيل .

ويتناول يوسف كرم ماهية الفلسفة اليونانية ، وما للشرقيين من سهمة سابقة عليها فيقول : « أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون ، وقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين إنهم جهلوا الفلسفة ، بالرغم مما بلغه علماؤهم من ثقافة عالية ، ولم يحصلوا فيما يلوح سوى معارف عامة جداً ومختلطة بالدين فى الألوهية والنفس والعالم الآخر ، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال ، وبالعكس قد زاول الفرس والهنود

---

(٣٥) محمد زغلول سلام : تاريخ النقد العربى إلى القرن الرابع الهجرى : ٣١ – طبعة دار المعارف بمصر ، والبيت المقصود هو قول البحترى :

والشعر لمح تكفى إشارته وليس بالهذر طولت خطبه

ديوان البحترى : ٢٠٩/١ تحقيق حسن كامل الصيرفى – الطبعة الثالثة – دار المعارف بمصر .

(٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٣٠٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثالثة . القاهرة ١٩٥٣ .

والصينيون النظر العقلي المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ، ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق فى تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلًا ، كان قصدهم الأول النجاة من الشر ، فلم يتخذوا العلم غاية لذاته بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف ، يستغنى عن التحليل والتفصيل ويتصل بموضوعه اتصالًا مباشراً أو يفنى فيه ، فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعْبُروا فى وقت من الأوقات الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح ، أى معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علماً كاملًا قائماً برأسه ، ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلعوا فهموه كشفاً عقلياً ، إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق أو فى أواخر عهدهم بالتفلسف ، فيعدل عن العقل إلى الذوق كما وقع للأفلاطونية الجديدة »[٣٧] .

ويقول ديبور عن الفلسفة فى الإسلام : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة »[٣٨] ، ويقول أيضاً : « ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، ولكن كان فى الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف »[٣٩] . وعلى الرغم من أن مترجم دى بور يتهمه بالجور والتحيف على الفلسفة الإسلامية[٤٠] فإن يوسف كرم ، وهو دارس شرق ممتاز للفلسفة ، يكاد يتفق فيما أسلفنا عنه مع ماذهب إليه دى بور، بل إن أحداً من علماء الفلسفة المحدثين فى الشرق لم يضع – فيما نعلم – قدماً ثابتة على اعتاب الفلسفة المعاصرة أيضاً ، يقول أحمد أمين فى تقديمه لمصنفه والدكتور زكى نجيب محمود عن الفلسفة الحديثة منوهاً بعلاقة الفكر بالفن ومؤكداً على ما أشرنا إليه آنفاً من ميل الشرقيين إلى الروحانيات والتأمل ، وبقائهم حتى وقتهم المعاصر هذا درّاساً للفلسفة فحسب : « كما قصدنا خدمة الأدب بأن نقدم للأديب الناشىء أهم مايعرض له الفكر ، حتى يعمق تفكيره ، ويغزر أدبه ، ويكون نثره وشعره أدباً موضوعياً لا أدباً شكلياً ، ورجونا كذلك أن يكون هذا هو الحجر الأولى فى بناء الفلسفة ، فتعقبه دراسات واسعة عميقة ، يكون من ورائها تكوين فلاسفة شرقيين ، أنضجتهم دراساتهم الواسعة وبيئتهم الخاصة متأثرين بما اشتهر به الشرق القديم

---

(٣٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : التصدير : د

(٣٨) ت.ج.دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ٤٠ .

(٣٩) السابق : ٤١

(٤٠) السابق : ٤١ حاشية رقم (١) من تعليق المترجم .

من ميل إلى الإلهام .. ولعله لا يمضى زمن طويل على العالم العربى فى نهضته الحديثة حتى يكون له فلاسفة ينظرون إلى العالم نظرة شاملة مؤسسة على العلم ، ويدعون إلى فلسفة خاصة بهم ، ويضطرون مؤرخى الفلسفة من شرقيين وغربيين إلى أن يؤرخوهم ويضعوهم فى مصاف « برجسون » و « رسل » و « وليم جيمس » وأمثالهم ، ويختمون الزمن الذى يكتفون فيه بدراسة الفلاسفة من غير أن يكون لهم هم فلاسفة »[٤١] .

ولعلنا نخلص من ذلك إلى أن العقل الشرقى هو أقرب إلى التخيل والتأمل منه إلى التركيب والتفكير الفلسفى المجرد ، وتلك الصفة على وجه التحديد هى فى الحقيقة من أهم عناصر الابداع الفنى فى الشعر . يقول هاملتون : « وللموقف أيضاً ناحيته الايجابية التى تحتاج إليها عملية التذوق ، ومن الواضح أنها مما يحتاج إليه أيضاً للإبداع الفنى ، ومن الناحية السلبية نجد أن خلوه النسبى من الاهتمام بالفعل ، بالإضافة إلى ما يسوده من ركون إلى القضاء والقدر ، وكلاهما ينزع إلى إزاحة عبء الظروف عن كاهل الفرد ، نجد أن هاتين الصفتين قد تفسران إلى حد ما لماذا كان التأمل ميسوراً عند الشرقيين أكثر مما هو عند الأوربيين ، ولكنه من الناحية الايجابية نجد أن عجز الشرقيين عن السيطرة على اهتمامهم قد يفسر لنا لماذا كان معظم تأملهم مجدباً ، ولولا الاهتمام الإيجابى عند الفنان (على الرغم مما يبدو عليه من سلبية ، فقلبه على حد قول الشاعر بحر من الهدوء) لكان موقفه بلا ضابط مثل موقف الأحلام ، لا يمكن أن يقدم له الأساس الذى تقوم عليه طاقة الخيال الإبداعية »[٤٢] .

وبدهى أن خصوبة التأمل أو جدبه وفقاً لما يشير إليه هاملتون ، يرجعان فى الحقيقة إلى أصالة الشاعر واقتداره على فنه ، أو إلى ادعائه وافتقاره إلى ملكات الخلق وأدوات الابداع فى الفن .

ماهية الشعر :

ولعلنا بعد حريون قبل أن نرتضى هوية للعطاء الفنى لأبى العلاء – خاصة فى اللزوميات – أن نتلبث قليلًا أمام التصور الجمالى الحديث لفن الشعر . يرى كولردج أن الشعر « فى جوهره إدراك عاطفى للحقيقة وغايته أن يعرض التجربة الإنسانية عرضاً خيالياً ، أن يعطينا قيماً ويبصرنا بحقائق الطبيعة والنفس البشرية ، وذلك ليس كما هى فى خضم الحياة ، وإنما بعد أن يحيلها الشاعر إلى شكل موحد ذى مغزى أو معنى للشاعر

---

(٤١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة : ١/د طبعة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٣٦ .

(٤٢) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٠٨ .

والقارىء على السواء »[٤٣] والشاعر الكبير عند كولردج « هو الذى يجعلنى أنسى طبقتى وشخصيتى وظروفى الخاصة ويسمو بى إلى مرتبة الإنسان الكلى » ويعتقد كولردج أن الشعر يشبه الدين فى تأثيره على النفس فى بعض النواحى ، فهو يهدف كما يفعل الدين إلى تعميم المعانى الخاصة ويمنع الناس من قصر اهتمامهم فقط على مجال فعالهم الضيق وعلى ظروفهم الشخصية ، وهو أيضاً يذيب الفرد فى الجنس ، ويجعل من المستحيل على الفرد أن يفكر فى مصيره ووضعه الراهن دون أن يشمل فى نظرته مصير البشرية كلها ووضعها ، الشعر إذن ليس وهماً باطلا ولا هو تقليد لعالم الواقع كما هو ، ولكنه فى جوهره رؤية روحية ، إنه ليس مجرد نسخة من الأشياء ، بل تأمل العقل للأشياء »

ولا ينطبق هذا التصور الجمالى لفن الشعر على شاعر عربى خلال أربعة عشر قرناً قدر انطباقه على أبى العلاء ، وهو يذكرنا بما ذهب إليه ألفريد جيوم من أن الرجل سابق لعصره متجاوز لقدرات الفن وقيمته على أيامه .

ويقول العقاد فى تعريف الشعر : « ليس الشعر لغواً تهذى به القرائح فتلقاه العقول فى ساع كلالها وفتورها ، فلو كان كذلك لما كان له هذا الشأن فى حياة الناس ، لا .. بل الشعر حقيقة الحقائق ، ولب اللباب والجوهر الصميم من كل ما له ظاهر فى متناول الحواس والعقول ، وهو ترجمان النفس والناقل الأمين عنها ، قد يخالف الشعر الحقيقة فى صورته ، ولكن الحر الأصيل منه لا يتعداها ، ولا يمكن أن يشذ عنها ، لأنه لا حقيقة إلا بما ثبت فى النفس واحتواه الحس ، والشعر إذا عبر عن الوجدان لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى »[٤٤] .

ويقول فى الديوان ناقداً رثاء شوقى لمحمد فريد ، وموضحاً وجه الأصالة فى التجربة الشعرية : « فاعلم أيها الشاعر العظيم أن الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعددها ويحصى أشكالها وألوانها ، وأن ليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشىء ماذا يشبه ، وإنما مزيته أن يقول ما هو ، ويكشف لك عن لبابه وصلة الحياة به ، وليس هم الناس من القصيد أن يتسابقوا فى أشواط البصر والسمع ، وإنما همهم أن يتعاطفوا ويودع أحسهم وأطبعهم فى نفس إخوانه زبدة ما رآه وسمعه ، وخلاصة ما استطابه أو كرهه »[٤٥] .

ويقول العقاد كذلك فى ماهية الشعر الحقيقى ذى القيمة الإنسانية : « والشعر الصحيح فى أوجز تعريف هو مايقوله الشاعر ، والشاعر فى أوجز تعريف هو الإنسان الممتاز

---

(٤٣) محمد مصطفى بدوى : كولردج : ٧٥ .

(٤٤) العقاد : ديوان عبد الرحمن شكرى ، مقدمة الجزء الثانى بعنوان : « الشعر ومزاياه » : ٩٧ (عن الطبعة الأولى لهذا الجزء ١٩١٣) جمع وتحقيق نقولا يوسف ، توزيع منشأة المعارف باسكندرية ، الطبعة الأولى ١٩٦٠ م .

(٤٥) العقاد والمازنى : الديوان فى الأدب والنقد : مقال للعقاد فى نقد رثاء شوقى لفريد : ٢٠ مطبوعات الشعب ، الطبعة الثالثة (د. ت)

بالعاطفة والنظرة الفاحصة إلى الحياة ، وهو القادر على الصياغة الجميلة فى إعرابه عن العواطف والنظرات »[٤٦] ، ومن ثم فلاشعر إطلاقاً بدون شاعر موهوب ومرهف ومثقف .

ولعله ممّا يعين كذلك على اقتراب تمثلنا للتجربة الشعرية العلائية من الصواب أن نبرز تلك الآصرة الوثقى التى للفكر بالتجربة الشعرية وفقاً لمعطيات النقد الجمالى الحديث : « فالتجربة الشعرية هى الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التى يصورها الشاعر حين يفكر فى أمر من الأمور تفكيراً ينم عن عميق شعوره وإحساسه ، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتى وإخلاص فنى ، لا إلى مجرد مهارته فى صياغة ليعبث بالحقائق أو يجارى شعور الآخرين لينال رضاهم ، بل إنه ليغذى شاعريته بجميع الأفكار النبيلة ، ودواعى الإيثار التى تنبعث عن الدوافع المقدسة ، وأصول المروءة النبيلة .. والشاعر الحق هو الذى تتضح فى نفسه تجربته ، ويقف على أجزائها بفكره ويرتبها ترتيباً قبل أن يفكر فى الكتابة ، والتجربة الشعرية يستغرق فيها الشاعر لينقلها إلينا فى أدق ما يحيط بها من أحداث العالم الخارجى ، فتتمثل فيها الحياة وألوان الصراع التى تتمثل فى النفس أو فى الفرد ، إزاء الأحداث التى تحيط به ، بل إن التجربة لتنبض بحياة تفتح عيوننا على حقائق قد لا تبين عنها حقائق الحياة أو حالات النفس ، كما تبدو لأكثر الناس .. ومهما تكن التجربة عاطفية أو شعورية فإنها لا تعزف قط عن الفكر الذى يصحبها وينظمها ويساعد على تأمل الشاعر فيها ،إذ إن التعبير الشعرى مناف للتعبير المباشر ، ولا ينجح الشاعر فى التعبير عن تجربته حتى تصير أفكاره الذاتية موضوعية . بأن يجعلها موضوع تأمله .. والشاعر على صلة بالحقائق النفسية والكونية التى تلهمه فى تجربته .. والتجربة الشعرية إفضاء بذات نفس ، بالحقيقة كما هى فى خواطر الشاعر وتفكيره ، فى إخلاص يشبه إخلاص الصوفى لعقيدته ، ويتطلب هذا تركيز قواه وانتباهه فى تجربته .. ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة إلا عن تجارب عاش لها أصحابها وغاصوا فى أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق ، فجاءت صوراً نفسية عميقة »[٤٧] وقبل أن نفرغ للتو لاستخلاص تصورنا لفن أبى العلاء وفقاً لتلك التصورات النقدية ، وفى ضوء ما أسلفناه من آراء ، نؤكد على أن الموضوع فى الفن هو موضوع استطيقى متميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة ، سواء كان فى الأصل موضوعاً طبيعياً أو اجتماعياً أو سيكولوجياً أو ميتافيزيقياً[٤٨] .

---

(٤٦) عباس محمود العقاد : ساعات بين الكتب : ١٢٤/١ مكتبة النهضة مطبعة السعادة الطبعة الثالثة مصر سنة ١٩٥٠ م .

(٤٧) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٣٦٣ ، طبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ .

(٤٨) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ٦ . طبعة مكتبة مصر . د. ت .

وبالنظر فيما أسلفناه فى الفصل الأول عما انتهى إليه الفطرى والمكتسب من تكوين نفسى شديد التفرد لدى أبى العلاء ، وبالنظر فى جُمّاع ما أوردناه من آراء الدارسين والنقاد لعطاء الرجل — من ناحية — وفى تصورات الفكر والنقد المحدثين لكل من الفلسفة والشعر ، من ناحية أخرى ، نخلص إلى أن أبا العلاء هو عندنا شاعر ميتافيزيقى وليس شاعراً فيلسوفاً ، ذلك لأنه وفقاً لما ارتضيناه من فهم دى بور ويوسف كرم وأحمد أمين وزكى نجيب محمود لحقيقة الفلسفة ولطبيعة العقل الشرقى كليهما لا تنتفى الفلسفة عن أبى العلاء فحسب ، بل عن المفكرين والعلماء الخلص المشتغلين بالفلسفة من المسلمين ، لقد انتهى التكوين الروحى لأبى العلاء وهو على أعتاب الأربعين إلى حياة باطنية عميقة التأمل ، يعكف فيها على استكناه البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون ويعبر عنه فى عطاء فنى خالص .

ولقد خلط كثير من المستشرقين والشرقيين الذين أسلفناهم بين هذا التأمل الفنى الميتافيزيقى وبين الفلسفة ، وهذا — فيما نرى — خطأ أدى إلى خطأ آخر هو الحكم على عطاء الرجل بالتناقض والتخبط على نحو ما فعل نيكلسون ومرجليوث ، وذلك فى الحقيقة ناتج عن الزام الرجل بما لايلزمه وهو منهج الفلاسفة فى الوضوح وارتباط النتائج بالمقدمات وبنائية الأفكار وتطورها إلى كل فلسفى واحد ، إلى غير ذلك ، فليس بمستغرب ولا مستكره من الفنان — عندنا وعند غيرنا — أن يفضى به تأمله ومعايشته اليوم حقيقة شعرية تمس النفس أو الكون ، إلى غير ما أفضى إليه تأمله ومعايشته الحقيقة نفسها بالأمس ، ولتكن تلك الحقيقة الشعرية هى الملل ، أو هلع الإنسان من الموت على سبيل المثال ، ولو لم تكن تلك هى طبيعة الأشياء وعنصر الأصالة والابتكار الخالق فى الفن لتعين علينا أن نتهم بالتناقض والتخبط المصور والموسيقار إن هما صورا خوف المجهول باللون واللحن فى تجربة جديدة على غير ما صوراه عليه من تجارب سابقة ، ولئن افترضنا كون المثير فى غير تجربة من تجارب الفنان ثابتاً بكل تفصيلاته — إذ يكاد يكون ذلك بالفعل مستحيلًا — لكان المتغير الفعال حتماً هو حساسية نفس الفنان وعقله ومسار تأمله تلك التجربة الجديدة .

وأبو العلاء متهم فيما أسلفناه من آراء القدامى والمحدثين بالتعقيد والغموض وتعسف الصياغة . على نحو ما نقله ابن خلدون عن مؤرخى الأدب أو ردده نيكلسون ودى بور ، ولابد أن نشير فى هذا الصدد إلى أن التجارب الابداعية — خاصة لدى أبى العلاء — هى تجارب موغلة فى التفرد والتميز ، والأسس النظرية للنقد هى فيما نحسب أقرب إلى الأدوات الفنية منها إلى القواعد العلمية الصارمة ، ومن ثم يتعين ألا تكون التناولات النقدية تناولات فوقية ، بل ينبغى أن تكون فى الأساس تجارب تذوق جمالية لا تفرض مبادىء نظرية جامدة على النصوص ، وإنما تتفاعل معها كى تدرك ما بين عناصرها من

علاقات دينامية خلاقة ، وما يميز عطاء كل فنان عن سواه ، بل وكل تجربة عن سواها من تجارب الفنان الواحد ، من حيث الفروق والسمات التي هي في حقيقتها عناصر التفرد والأصالة في الفن .

وبالإضافة إلى ذلك نود الإشارة إلى أنه لا يجوز في رأينا التعويل على جهود المستشرقين – خاصة في مجال التذوق النقدي – إلا بحذر وتحفظ ، ذلك أن لكل لغة جانبها العبقري الذي لا تحسب تمام الإحساس به يكتمل إلا للمرهفين المثقفين من أبنائها الخلّص ، ونحن نسلم لهم بتمام آلتهم في المنهج ، ومن ثم فجهودهم عندنا أجدى وأخصب في الميادين التي تمحى فيها الفروق الفردية أو تكاد كعلوم النحو وتقييم الأحداث والبلدان ، هذا فضلاً عن أن تقييم التجارب الإبداعية بمعزل عن مضامينها والمكونات النفسية لمبدعيها والذوق الأدبي العام على أيامهم ، هو خطأ منهجي يجب التحرز منه ، وسنعرض لذلك في مكانه من البحث .

والجديد الذي أتى به أبو العلاء في الشعر العربي ولم يدركه جل القدامى ، وبعض المستشرقين كدى بور ، هو أن الرجل قد تمثل تجربته الميتافيزيقية المتفردة وأخضعها للفن بأن صاغها شعراً ، ومن ثم لم يعد الشعر لديه قاصراً على وصف الجزئيات ، بل تناول القضايا الإنسانية الشاملة والثابتة إذ عايشها وعاناها فأبدعها باعتبارها تجاربه الحميمة الخاصة ، وذلك الصنيع يعد ولا شك إضافة متميزة وحاسمة إلى الشعر العربي ، هذا إلى أن خروج الفنان – على هذا النحو – من إطار الجزئية والفردية ، وتجاوزه الإبداع من خلال المحدود إلى الخلق من معطيات الذات المتمثلة والمتحدة بالكلي العام ، هو مقياس لا يخطىء لعبقرية الشاعر وقدراته على الخلق والابتكار . وقد عالج لوكريس في قصيدته طبيعة الأشياء « هموم الإنسان الكبرى ، وقالت دائرة المعارف البريطانية في تقييمها إن الصفة المميزة لقصيدة لوكريس التي جعلتها فريدة في الآداب ، هي أنه عالج المسائل الفلسفية شعراً »[(٤٩)] وتشير الدكتورة بنت الشاطىء إلى أن ألفريد دى فينى لم يعتز بشيء قدر اعتزازه بمعالجة فكر الإنسانية شعراً فقال : « الميزة الوحيدة التي لا يستطيع أحد أن يسلبني إياها ، هي أني كنت أول فرنسي عالج المسائل العقلية بهذا الأسلوب الذي نرى فيه الفكرة الفلسفية معروضة في قالب شعري »[(٥٠)] .

ويرى بول فاليرى أن الفكرة الفلسفية لها أن تعالج بالشعر وبغيره أيضاً من الفنون الجميلة ، وتنوه الدكتورة بنت الشاطىء بأن معالجة الحلول والحب الإلهي والرمزية وفلسفة الإشراق لدى المتصوفة العرب ، وبعضاً من أعمال طاغور وإقبال ، إن هي في

---

(٤٩) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية لأبي العلاء ، ٤٢ ، وكذلك

Encyclopaedia Britanica, Vol. 14, p. 466 "Lucretius U.S.A., 1964.

(٥٠) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية ٤٣

الحقيقة إلا نمط من ذلك الفن الرفيع الذى يعتمد التأمل ركيزة للتجربة الشعرية[٥١] .

ولقد أسلفنا أن النقد الجمالى يرى فى الفكر عنصر الأصالة والديمومة فى الشعر ، وكذلك تابعنا مكونات الفكر الفطرية والمكتسبة لدى أبى العلاء فى الفصل السابق ، تلك المكونات التى انتهت بأبى العلاء إلى أن أصبح رجل فكر تأملى وحدس ورؤية شعرية ، وامتلك إلى ذلك موقفاً واضحاً من الحياة والناس والكون والمعتقدات بعامة ، ومن ثم لم تعد تجربته الفنية صادرة عن مجرد عاطفة أو تجربة جزئية وشخصية منكفئة على نفسها ، بل أصبحت تجربته بحجم الكون يرى الإنسان فيها كينونته وعالمه فى كل زمان .

ولعلنا جديرون بأن ننتبه إلى أن استقطاب الفكر للتجربة الشعرية لدى أبى العلاء لم يأت من فراغ ، صحيح أنه وجد تمام نضجه واكتمال آلة التعبير عنه لدى الرجل ، ولكن الصحيح أيضاً أن إرهاصات ذلك بدت فى ظهور تيار جديد فى العصر العباسى يمثل الانتقال من مرحلة الاستسلام للقيم الثابتة فى كل شيء ، إلى مرحلة النظر فى القديم والتساؤل ثم الرفض أو القبول لكل ما يتصل بحياة الإنسان ومصير الكون . وتلك ظاهرة لا تتبلور حضارياً إلا بنضج الذات الفردية وامتلاكها القدرة على التوقف والتفكير والسعى لاكتشاف الجديد . وقد تمثلت تلك الظاهرة الحضارية فى بشار وأبى نواس[٥٢] وأبى تمام وابن الرومى والمتنبى وأبى العلاء وفى غيرهم على فروق بينهم فى التعبير عن تلك الظاهرة مردها اختلاف قدراتهم الفنية والإنسانية ، فعلى حين اندفع بشار وأبو نواس إلى محاولة زعزعة الثابت فى الفن والفكر ، نرى أبا تمام قد انصبت محاولته على الفن فحسب ، وعلى حين اندفع ابن الرومى ثم أبو الطيب فكرياً وفنياً مع تفوق الأخير وعنف محاولته ، نجد أن الاتجاه قد اكتمل وأعطى غاية حضره وبلغ درجة الثورة والتمرد فى الفكر والفن كليهما لدى أبى العلاء .

ومهما تميزت عناصر الذاتية ونضجت عوامل الأصالة لدى الفنان ، فإن عطاءه الفنى لا يمكن أن ينعزل عن المؤثرات الحضارية والتيارات الجمالية السائدة ، بل هو فى الحقيقة نتاج التفاعل الخلاق بين داخل الفنان وخارجه ، يقول الدكتور زكريا إبراهيم بعد أن يقلل من أهمية وصف حالة الفنان أثناء الإبداع : « وإنما يستفيد العلم حين يحاول الباحثون فى تاريخ الأعمال الفنية أن يكشفوا لنا عن النماذج المختلفة للفنانين ، والعوامل الحضارية العديدة التى أثرت على إنتاجهم ، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بإزاحة الستار عن مقومات الإبداع الفنى لدى كل واحد منهم ، وتبعاً لذلك فقد حرص أصحاب المدرسة الإجتماعية فى علم الجمال على تفسير عمليات الإبداع الفنى بالرجوع إلى المؤثرات

(٥١) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية : ٤٤ .

(٥٢) يراجع فى هذا الصدد ما أورده الدكتور محمد مصطفى هدارة عن الحكمة فى شعر القرن الثانى بكتابه : اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى : ٤٤٨/٤٥٣ ، طبعة دار المعارف (مكتبة الدراسات الأدبية ، ٢٩) سنة ١٩٦٣ .

الحضارية والتيارات الإجتماعية السائدة ، مع تأكيد أهمية (الصنعة) فى عمل الفنان ، ودور الوعى الجمالى للمجتمع نفسه فى توجيه الفنان نحو هذه النزعة أو تلك من بين النزعات الفنية المعاصرة ، حقاً إنه قد يقوم فى المجتمع الواحد فنانون ثائرون أو أدباء خارجون على القانون ، ولكن قيام هؤلاء مشروط بوجود تيارات سفلية تشجع على التمرد نتيجة لانهيار بعض النظم الإجتماعية العنيفة أو تفكك بعض الأوضاع الاجتماعية السائدة »(٥٣) .

وعلى ذلك فالصلة قائمة من غير شك بين ما انتهى إليه الفن العلائى شكلًا ومضموناً ، صنعة وفكراً ، وبين إرهاصات ذلك لدى سابقيه على ما أشرنا إليه آنفاً ، مع التنبه إلى القيمة الكبرى التى قد تضفيها عناصر الذات على معطيات البيئة ، بحيث يبدو صنيع الفنان فى مثل حالة أبى العلاء وكأنه ثورة كلية وتجاوز تام لمعطيات القديم السابق عليه .

التأمل :

ولئن كان أبو العلاء قد افتقد عقلية الفيلسوف التى تتطور بالفكر إلى فلسفة ، فقد تطورت تجربته الفنية – وفقاً لتطور حياته الروحية – من هيمنة الإحساس عليها ، إلى أن صارت تأملًا ميتافيزيقياً عميقاً للعالم ، وما الفرق بين شعره فى سقط الزند وشعره فى اللزوميات إلا الفرق بين هيمنة الإحساس على التجربة الفنية ، ثم هيمنة التأمل أخيراً على تلك التجربة .

والتأمل عنصر جوهرى فى التجربة الإبداعية الحقة ، لأن الفنان ، كما يقول هاملتون « هو الذى يخلق لنفسه فعلًا ولغيره بالقوة تجربة تأملية موحدة ذات طابع يتميز بدرجة كبيرة من الموضوعية ، وذلك عن طريق فرضه شكلًا على مادته الخاصة ، والشاعر هو الذى يخلق تجربة من هذا النوع عن طريق تنسيقه الكلام تنسيقاً موزوناً »(٥٤) .

والتأمل الفنى ما كان ليهيمن على التجربة الفنية لأبى العلاء ، ما لم ينته تكوينه الروحى والعاطفى إلى تقبل ذلك والقدرة عليه ، وما لم تتوهج بأعماقه شعلة الفكر المقدسة بكل صنوف المعرفة والفنون على أيامه ، ذلك لأن التأمل يبدأ من حيث ينتهى الفكر إذ هو يقوم على معطياته ، ومن ثم تمثلت معطيات ذلك النمط الرفيع من الإبداع فى شعر اللزوميات بعد أن اكتملت للرجل آلة ذلك والقدرة الفنية والفكرية عليه وهو على أعتاب الأربعين .

يقول الدكتور مصطفى سويف : « إن التأمل أحد وظائف الفكر .. فهو فعل

---

(٥٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٦٦ .

(٥٤) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٦٢ .

التفكير ، ولسنا نقصد به تقليب الشيء والنظر فيه من وجوهه المختلفة ، إنما نقصد التفكير الجديد فى فكرة متكاملة انتهى الفكر من تشكيلها ، لكنه يتناولها الآن من حيث علاقتها بشيء معلوم خارج الذات ، أو من حيث علاقتها بالذات نفسها ومن هنا يظهر إلى أى مدى يكون التأمل معقداً ، أو أعقد بكثير من أية عملية من عمليات الفكر الأخرى »(٥٥)

والتجربة الفنية لعطاء الرجل فى اللزوميات خاصة ، تنبيء عن أنها فى إجمالها من قبيل هذا النمط الرفيع للتجربة الإبداعية كما سنكشف عن ذلك فى مرحلة تالية من البحث ، بل إننا نقول إنه لم يتهيأ لأبى العلاء خلق تجربته الميتافيزيقية المتفردة شعراً إلا بتوجيه التأمل لسائر عناصر التجربة الفنية المشتملة على الفكر الميتافيزيقى لديه ، ذلك لأن الأفكار الميتافيزيقية المطلقة يكتمل نضجها ، ومن ثم يتسنى التعبير الفنى عنها مرحلياً ، وكل مرحلة منها تفضى إلى الأخرى ، وتلك هى طبيعة التأمل ووظيفته فى التجربة الفنية .

يقارن مصطفى سويف بين العملية الحدسية والعملية التأملية فيقول : « وليس هناك حدس ، لكن هناك عملية حدسية تجرى فى مستوى ما تحت الشعور ، ولا يظهر منها فى المستوى الشعورى سوى نتائجها ، وهى كعملية التأمل تتغذى بنفسها ، وكل مرحلة من مراحل التقدم الذهنى تصبح مادة للمرحلة التالية حتى نصل إلى النتيجة النهائية »(٥٦)

والتأمل هو الذى يضفى الوحدة الفنية على مكونات التجربة الفنية فلا تبدو شتيتاً متنافراً ، أو خالية من الحياة ، وهو بذلك يتميز على الملاحظة إذ يقتصر دورها على التوحيد الشكلى بين عناصر العمل الفنى ، ويعرض الدكتور مصطفى بدوى آراء كولريدج فى هذا الصدد فيقول : « وفى عملية الإبداع الفنى ذاتها يحتل التأمل مكان الصدارة ، وتليه بعد ذلك الملاحظة ، وثمة فرق آخر بين هاتين القوتين ، ألا وهو أن الملاحظة وحدها لا تستطيع أن تخلق شكلًا حياً كما يفعل التأمل ، وإنما يكون الشكل الذى توجده شكلًا صناعياً ميتاً .. أما التأمل فيتضمن عملية الخيال الثانوى ولذلك فهو يخلق لنا كائناً حقيقياً حياً موحداً .. إن التأمل يطور بذرة الحياة من باطن الشيء عن طريق ملكة الخيال .. وذلك طبقاً لفكرة أو لمعنى معين فى العقل ، ونحن نحس فى العمل الأدبى الذى دخله التأمل بأن ما يقوله الكاتب هو وحده الذى يمكن قوله فى الموقف المعين ، ولا ألفاظ غير تلك التى استعملها تؤدى نفس الوظيفة ، أى أننا نحس بحتمية العمل الفنى كما نحس بحتمية الحياة فى العالم العضوى الحى . والمعانى التى يصل إليها الشاعر

---

(٥٥) مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة : ١٧٨ ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥١ .

(٥٦) السابق : الصفحة نفسها .

عن طريق التأمل والتى يجسدها فى عمله الفنى هى « القيم » التى تبرزها العبقرية الشعرية فى عالم حجبت العادة والتقاليد الفكرية ما فيه من معنى وقيمة عن أنظارنا ، أى أنها تمثل لنا تقييم الشاعر للوجود والحياة الإنسانية .. إن الرجل العبقرى يحس بلغز العالم ويعيننا على حله »(٥٧) .

ويذهب هاملتون إلى أن التأمل الحقيقى النشط هو المحرك لطاقة الإبداع لدى الفنان ، بل هو المجال الفعلى لنمو القدرة على الخلق .. يقول هاملتون فى تحليل العلاقة بين التأمل ودوافع الإبداع : « وينبغى ألا نخلط بين الموقف التأملى وبين هذه الطاقة الإبداعية ، ومع ذلك فإن النزعة أو العادة التأملية فى الذهن هى التى ينشأ عنها الدافع الإبداعى ، ذلك الدافع الذى يخلق أثناء تحقيقه لذاته موضوعات جديدة للتأمل ، والعلاقة بين الموقف التأملى والطاقة الإبداعية علاقة وثيقة كالعلاقة بين النبات والتربة ، وإذا كان التأمل كسولاً فإننا لانتوقع منه أى إبداع حيوى »(٥٨) .

وليس غير التأمل الفنى ما ينمى عناصر التجربة الإبداعية ويحولها إلى كل خلاق متحد ، وهو كذلك المخلص من عوامل التشتيت الواقعة على الفنان من عناصر المجال الخارجى للبيئة : « إن الفنانين عادة يدفعون ثمن رحابة إمكانياتهم بالفوضى ، أو على الأصح بنظام جزئى له تأثير أكثر إزعاجاً من الفوضى الشاملة فهم يجيلون بصرهم فى محيط واسع ، ويقيمون روابط وعلاقات دقيقة لا تنشأ فى عقلية الرجل العادى ، إلا أنها علاقات من شأنها أن تثير النفس وتهيجها ، فهى ناقصة ، ولذلك تلح على الذاكرة باصرار وتطالب الذهن بأن ينميها ويطورها ، ولا يمكن تطوير هذه العلاقات إلا عن طريق التأمل ، وعن طرق إيجاد كل أكيد ، أى لا يمكن تطويرها إلا إذا دفعها المرء إلى أن تصل إلى عملية الإبداع النهائية ، أى تجربة الفن التأملية الموحدة التى يختفى فيها الاضطراب والهيجان ويحل محلهما التوازن والانسجام ، وكل تجربة من هذا النوع هى خلق جديد »(٥٩) .

وبعد .. فالتأمل الفنى بخصائصه تلك التى استخلصها نقاد الفن المعاصرون ، كان معراج أبى العلاء تجاه مكونات تجربته الميتافيزيقية من جهة ، وكان بقدرته البنائية المتجددة جوهر الإبداع الفنى والمهيمن على عناصره لخلق تلك التجربة من جهة أخرى .

ولقد تعامل التأمل مع الفكر الميتافيزيقى لأبى العلاء الشاعر لا الفيلسوف ، لأنه الطاقة الملائمة لتطوير ذلك الفكر وتخليقه فنياً ، ولأن الفكر الميتافيزيقى فى حقيقته تأمل متصل

(٥٧) محمد مصطفى بدوى : كولردج : ٧١ ، ٧٢ .
(٥٨) هاملتون : الشعر والتأمل : ١٠٨ .
(٥٩) السابق : ١٧٤ .

وعميق فى قضايا الإنسان والكون الكبرى من تدين وزندقة وحياة وموت وبعث وعدم وخير وشر وجبر واختيار ، وتلك القضايا تتحد بالإنسان وتجرى من كيانه مجرى الحياة فى العقل والشعور واللاشعور جميعاً ، ويتفاوت الإدراك الإنسانى لها ، ومن ثم يتفاوت التعبير عنها بتفاوت البشر فى الإحساس والفكر وسائر ما يميز صلة الإنسان بالوجود كله .

وقد أدرك المعرى عناصر تجربته الميتافيزيقية وخلقها فنياً بما يلائم شاعراً مفكراً متفرد الذات غريزى النزوع إلى المطلق ، ولم يتهيأ لأبى العلاء تمام ذلك إلا باكتمال أداته فى اللزوميات وهو على أعتاب الأربعين ، على حين اتسمت أغلب تجاربه الفنية على عمر الصبا والشباب فى السقط ، بهيمنة الإحساس والتعبيرية القريبة الغور عليها .

وطريق الفلاسفة فى التعامل مع قضايا الكون الكبرى غير طريق أبى العلاء ، فهم يدركون قضاياهم إدراك العلماء ، وهو إدراك مبنى على افتراضات دقيقة تؤدى إلى يقين حاسم ومعرفة ثابتة بعد أن تدعمها الأدلة والأسانيد المنطقية ، وهم يعبرون عن مضامينها فى لغة مباشرة لا مجال فيها لما تثرى به الإبداع من فروق فى التجارب الفنية وطرق الأداء جميعاً ، للفلاسفة إذن منهجهم المؤسس على قواعد ثابتة فى الإدراك والأداء ، وليس لأبى العلاء الشاعر المفكر شىء من ذلك كله ، وإنما كان للرجل تجربته الميتافيزيقية وإبداعه الفنى لتخليق عناصر تلك التجربة .

الباب الثانى

تجربة أبى العلاء الميتافيزيقية

توطئه :

للأستاذ الجليل المرحوم أمين الخولى دراسة قيمة عن أبى العلاء ، هى كتابه « رأى فى أبى العلاء » وعلى الرغم من التواضع الظاهر فى التسمية ، فالدراسة عندنا من أخصب ما كتب عن المعرى فى القديم والحديث ، إذ استطاع الأستاذ بحسه المرهف ومنهجيته أن يكشف فساد نسبة المعرى إلى الفلسفة ، كما علل وفقاً لمنهجه النفسى ، غير قليل مما سماه مفلسفو الرجل تناقضاً ، ورآه غيرهم تبايناً فى آراء المعرى ومواقفه الفكرية.

يقول الأستاذ أمين الخولى : « فالسر فى تناقض أو تغاير آراء أبى العلاء نفسى محض يرجع إلى أمرين فى نفسه ، أو إلى ظاهرتين :

أولاهما : الرغبة المتوثبة فى الاستعلاء على ضعفه ، والقهر لواقعه ، وهو ما ساد دورى حياته على السواء (يقصد دورى العزلة وما قبلها) .

وثانيتهما : دقة هذه النفس الشاعرة فى إدراك عوالمها المختلفة وخوالجها المتغايرة ، ثم يؤازر هذين العاملين انقطاع أبى العلاء لتدوين خواطره وإفراغه لذلك وتوافره عليه .. هكذا تغايرت آراء أبى العلاء ومعانيه دينيها ودنيويها ، فنيها وعمليها ، بل هو فى غير الديني قد يكون أكثر تغايراً أو تقابلًا(١) .»

وربما يزيد موقف الأستاذ وضوحاً قوله أيضاً : « انتهت حياة أبى العلاء على هذه الحال التى صار إليها فى دوره الثانى ، فأمضى حياة كلها إنكار للواقع واستعلاء عليه ورغبة فى تكميل ما نقصه ، فيوماً ينكر آفته ويوماً ينكر بشريته ، حيناً يطلب الدنيا بغير آلتها ، وآناً يخرج نفسه من الدنيا وهو فيها ، ذكاؤه دافع ، وآماله واثبة ، واقعه قاس ونقصه غير يسير ورغبته فى التكمل جامحة ، فهو ونفسه أبداً فى جذاب كما قال :

إنى ونفسى أبداً فى جِذابْ   أكذبُها وهى تُحِبُّ الكِذابْ(٢)

وفى هذه الحالة النفسية واجه أبو العلاء الحياة فى حس مرهف وشعور دقيق وروح ساهرة ، وراح يدون خواطره تدويناً موسعاً مفصلًا دقيقاً شاملًا للعوالم النفسية المختلفة التى تمر به ، ويمر بها ، مدركاً فى دقة أخص غوامض هذه العوالم النفسية ، فهل يستغرب بعد ذلك أن يغضب هذا الرجل فيواثب القدر ويهاجم الأقداس ويلعن الناس ، أو أن ينظر إلى حاله فيرى الأمر حظاً واتفاقاً لاغير ، ويلعن هذا الحظ ، أو أن يروض نفسه فتلين حيناً وتسخر من الحياة ومن فيها ، ومن متع الدنيا والمتقاتلين عليها ، وتشوه ذلك تشويه زاهد ممعن فى التجرد والتخلى ، أو أن تشعر هذه النفس الدقيقة بالحياة الواقعة كما أخضعت الناس وخضعوا لها ، فتحلل من ذلك ما تحلل تحليلًا بارعاً ، وتصفه وصفاً قديرا أو أن

---

(١) أمين الخولى : رأى فى أبى العلاء : ١٥٦ .

(٢) اللزوميات : ١٨٧/١ .

تلجأ هذه النفس إذا قسا عليها الواقع إلى فسيح الرحمة الإلهية ، ورحب العوالم السماوية ؟ .. لايعد فى شىء من ذلك ولا غرابة أبداً ، بل شأن النفس المكبوتة هذا الكبت ، المتطلعة ذلك التطلع أن تتنقل مثل هذا التنقل(٣) . »

وهذا تناول فى صميم التجربة العلائية ، لأنه يعرض باقتدار ومنهجية لهوية أبى العلاء : أفنان هو أم فيلسوف ؟ ، وللتناقض أو التباين فى آرائه ، وتانك القضيتان فى الصميم مما شغل الباحثين فى أبى العلاء .

وكلام الأستاذ الخولى على وجاهته ومنهجيته غير كاف ، لأنه لا يفسر لنا أمرين :

أولاً : شمول ما سمى بالتباين ليس ما يمس تعبير المعرى عن عالمه الدنيوى الواقعى فحسب ، بل كل ما يتصل بعالمه الميتافيزيقى أيضاً ، كقضايا الروح والحشر والجبر والاختيار والنبوات والدين بعامة ، فإنكار آفته أولاً ثم إنكار طبيعته أخيراً وما ترتب على ذلك من تراوح الأمر بين نجاح المكبوت فى قهر فطرته ، ونجاح الفطرة فى قهره ، قد يفسر لنا هذا الصراع ما قيل به من تغاير تصويره لقضاياه المعيشية الدنيوية ، ولكنه لا يفسر لنا الأمر فى القضايا الميتافيزيقية المجردة .

ونحسب أن الأستاذ ربما تنبه لذلك إذ يقول : « بل هو فى غير الدينى قد يكون أكثر تغايراً أو تقابلاً » فالمعنى المستتر هنا أن تفسير الأستاذ ينصرف أكثر ما ينصرف إلى غير الدينى من عطاء المعرى ، ثم لا يلبث الأستاذ أمين الخولى أن يقول : « ولو قرىء أبو العلاء ليفهم من نفسه وفى نفسه لكان حاله فى الدين كحاله فى الدنيا ، خاضعاً لمؤثرات تتطلب التفسير المطرد الصحيح ، سواء أكان ذلك التفسير بالناموس النفسى الذى وصفناه أم كان بغير ذلك مما يمكن أن يقوله غيرنا مادام تفسيراً قائماً على أصل صحيح غير ادعائى ولا تحكمى كما كان ذلك حتى الآن »(٤) .. نقرأ هذا فنكاد نتيقن من أن الأستاذ ربما تنبه بالفعل إلى اقتصار منحاة على تفسير الجانب الدنيوى من إبداع المعرى دون الجانب الدينى ، والذى نؤثر أن نسميه بالفكر الميتافيزيقى لما هو معلوم من أن هذا الأخير يتضمن القضايا الدينية وسواها من قضايا الفكر الماورائى .

ثانياً : والأمر الثانى الذى لا يفسره منحى الأستاذ ، هو ذلك الكلف الحميم فى التجربة العلائية بكل عناصر الفكر الميتافيزيقى ، لما هو معلوم من أن ذلك الكلف لم يكن تقليداً مطرداً ولا حتى لافتاً بين شعراء العربية قبل أبى العلاء وبعده ، فليس من بينهم من عكف على عناصر الفكر الميتافيزيقى وشواغله بما يماثل أو حتى يقارب صنيع أبى العلاء فى هذا الخصوص .

---

(٣) أمين الخولى : رأيى فى أبى العلاء : ١٥٥ .

(٤) السابق : ١٥٨ .

وأبو العلاء عندنا فنان متألم متأمل ، ذو عالم ميتافيزيقى خاص محكوم بنزوع غريزى ومكتسب إلى المطلق ، وبإحساس مدرك بعبث الحياة وغربة الإنسان فيها وهو بالإضافة إلى ذلك ، ووفقاً لتكوين نفسى وفكرى فصلناه آنفاً ، لابد أن يكون مدفوعاً بالشعور واللاشعور كليهما لتحقيق الذات وفقاً لشرائطه الخاصة .

وأبو العلاء هذا الذى ارتضيناه ، بتكوينه النفسى المتفرد ، وبقدرات الشاعر الفنان المفكر ، لا الفيلسوف المنطيق ، حينما يمارس الخلق الفنى لابد فيما نرى أن يتسم عطاؤه بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة ، وهذا الذى يسمى تناقضاً أو تبايناً أو تغايراً هو عندنا الخصوصية والتميز والأصالة فى التجربة العلائية تأملاً وخلقاً ، وهو عندنا ليس معيباً كما قد توحى تسميته بالتناقض أو التباين أو حتى التغاير ، بل هو فى الحقيقة مطلوب كى يهب الهوية لإبداع الفنان ككل ، ولكل تجربة مفردة من تجاربه على حده . وشمولية المعاناة فى التجربة العلائية نابعة من طبيعة الفكر الميتافيزيقى ذاته من حيث هو كامن بأعماق مطلق الإنسان ، ونحن نرجح أن ضبابية تصور هذا الجانب — خصوصية التجربة وشمولية المعاناة — كانت من وراء ذلك الخلاف الذى شجر حول هوية الرجل الفنية أو الفلسفية ، ولا أساس عندى للمشاحة فى ذلك ، إذ إن الفيصل الحاسم هو اختلاف طبيعة التجربة الفنية عن التناول الفلسفى — ومن ثم اختلاف مقومات الخلق فى الفن عن التعبير فى الفلسفة — لا طبيعة الفكر الميتافيزيقى فى ذاته .

فأبو العلاء الشاعر ذو التكوين الفكرى والنفسى الذى فصلناه ، قد عايش الفكر الميتافيزيقى فى تجارب فنية نفسية تأملية متميزة ، وخلق تجاربه تلك خلقاً فنياً يجمع بين الأصالة والتنوع ، والتنوع فى الفكر والخلق هنا ليس تناقضاً ولا تبايناً وإنما هو الصدق الفنى نفسه لأنه نابع من اختلاف التجارب الفنية المؤدية إلى تلك التجارب الإبداعية ، وهو اختلاف ليس طبيعياً فحسب فى حالة أبى العلاء ، بل هو ضرورى لكل فن أصيل أيضاً ، ونحسب أن الإبداع العلائى قد وفق فى ذلك توفيقاً ليس خافياً ، إذ يمثله ذلك العطاء الثر الذى لا يخطىء نسبته لأبى العلاء متذوق حقيقى لفن القول ، والذى يتميز بأصالة متنوعة ساطعة وكأنه يحمل توقيع صاحبه .

وليس كذلك الأمر فى الفلسفة ، فالفيلسوف يتعامل مع فكره الميتافيزيقى والعملى والطبيعى والرياضى تعامل العالم مع نظرياته العلمية ، وهو يستعين بمنهج دقيق ذى خطوات متتالية لا تتخلف إحداها ، وذى نتائج ترتبط بمقدماتها وأسبابها ، ويتهم الفيلسوف بالتناقض ، بل بالتهافت والسقوط لو انتهى فى بعض مراحل فلسفته إلى ما يتنافر وما انتهى إليه فى مراحل سابقة أو لاحقة .

وعلى ذلك فهذا التباين الذى فسر الأستاذ الخولى جانبه العملى الدنيوى دون جانبه الميتافيزيقى هو عندنا أصالة متجددة متنوعة ، وقد فسرناه فى الجانبين العملى والميتافيزيقى كليهما ، وفسرنا كذلك تعاظم التفكير الماورائى عند أبى العلاء بانتهائنا إلى أن تجربة الرجل إن هى الا تجربة فنية ميتافيزيقية ، يحكمها بداخله نزوع كيانى إلى المطلق ، وإحساس طاغ بلا جدوى الحياة وعبثية الكون .

الفصل الأول

نزوع أبي العلاء الى المطلق

تمثلت الحياة الحقيقية لأبى العلاء فى تجربة باطنية ميتافيزيقية يتحاور فيها مع المطلق ، ولعل مراسلاته مع داعى الدعاة القاطمى هبة الله أبى نصر صدقة بن عمران هى الاستثناء الوحيد الذى فرض فيه على المعرى شريك فى محاوراته من خارج ذاته .

وسنكتشف وشيكاً أن الموت الذى يأتى فى أعقاب حياة مسحوقة بالمعاناة والعذاب ، هو الحقيقة الأكيدة لدى أبى العلاء ، ففى محاورات الرجل مع مفردات فكره الميتافيزيقى نراه يصل فى النهاية إلى تلك الحقيقة ، ولعله بخلاف الموت لم يستثن من الشك فى عالم المطلقات العلائية سوى مطلق الحق سبحانه وتعالى ، وإذا كانت المطلقات هى كل ما لايدرك بالتفكير المباشر أو بالحواس ، أو كل ما يمتد بصدده الفكر والبصيرة إلى عالم آخر ، فمن الممكن أن يكون الخالق سبحانه وتعالى هو المطلق الأكبر .

وبعض كثير ممن يتجاوزون معطيات الدين فى قيمهم التعبدية يفسرون وجود الله سبحانه وتعالى على أنه ضرورة فلسفية ونفسية ، إذ إن الإنسان فى كل مظاهر نقصه وضعفه وانتهائه من جهل ومرض وشيخوخة وعجز وموت ، لابد له من الكامل المطلق ، أو المجرد الكامل الذى يكمل به ما يعتوره من نقص ، والمجرد الكامل وفقاً لذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وكل محاولات الإنسان للسمو فى شتى مجالات حياته الإنسانية تهدف إلى التشبه والاقتراب من هذا الكمال المطلق ، ويمكننا تبعاً لذلك أن نرى فى المنهج العملى المتسم بالترفع والتعفف والتجرد ، وفى النهج الإبداعى المتسم بدلائل ساطعة على الرغبة فى التجويد والتفرد والاتيان بما يشبه المعجزة الكلامية ، يمكننا أن نرى فى النهجين العملى والإبداعى كليهما رغبة حميمة من المعرى فى الاقتراب من هذا البهاء الأبدى أو هذا الكمال المطلق .

وقد يلقي ما أورده الذهبى عن ابن سلفة منسوباً إلى القاضى أبى الفتح السروجى ضوءاً كاشفاً على ما نقول ، قال القاضى : «دخلت على أبى العلاء التنوخى بالمعرة ذات يوم ، فى وقت خلوة ، بغير علم منه ، وكنت أتردد إليه وأقرأ عليه ، فسمعته وهو ينشد من قيله :

كم بودرت غادة كعاب ... وعمرت أمها العجوزُ
أحرزها الوالدان خوفاً ... والقبر حرز لها حريز
يجوز أن تبطىء المنايا ... والخلد فى الدهر لا يجوز

ثم تأوه مرات ، وتلا قوله تعالى : « إن فى ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود ، وما نؤخره إلا لأجل معدود ، يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقى وسعيد »(١) ثم صاح وبكى بكاءاً شديداً وطرح وجهه

---

(١) هود /١٠٣ ـ ١٠٥

على الارض زمانا ، ثم رفع راسه ومسح وجهه وقال : سبحان من تكلم بهذا فى القدم ، سبحان من هذا كلامه ، فصبرت ساعة ثم سلمت عليه فرد وقال : متى أتيت ؟ فقلت : الساعة . ثم قلت : أرى ياسيدنا فى وجهك أثر غيظ ، فقال : لا يا أبا الفتح ، بل أنشدت شيئاً من كلام المخلوق ، وتلوت شيئاً من كلام الخالق ، فلحقنى ما ترى »(٢) .

فهذه المقارنة غير المتكافئة التى اصطرعت بداخل المعرى بين كلامه وكلام الخالق ، والتى أعقبت بنفسه إذعاناً وتسليماً بوجهه إنفعالاً لاحظه القاضى أبو الفتح تدل فيما نرى على أن عقل الرجل وقلبه كانا دائماً على هذا الكمال المطلق جبراً لكسرة وتعويضاً عن عجز بشريته .

وعلى الرغم من أن القاضى أبا الفتح يعقب على ما شاهد وسمع بقوله : « فتحققت صحة دينه وقوة يقينه »(٣) . فإننا نود أن نلفت إلى أننا نعرض للفكر الدينى لدى أبى العلاء على أنه ركن أساسى من أركان تجربته الميتافيزيقية ، وليس من وكدنا فى بحثنا النقدى هذا أن نعرض لإيمان الرجل أو سواه بالنفى أو الإثبات ، ففضلاً عن أن الإيمان فى جوهره علاقة ذاتية مستسرة بين المرء وخالقه ، ومن ثم يعسرعلى الباحث – بل وقد يستحيل عليه – استباركنهها ، فإن المجال الأنسب لهذا البحث هو علوم العقائد ومباحث الأديان .

الفكر الإلهى عند أبى العلاء :

لم يهتز يقين المعرى العقلى إطلاقاً فى وجود الخالق سبحانه ، ومن سائر مكونات فكره الميتافيزيقى ، ربما كان هذا اليقين بالإضافة إلى يقينه فى حقيقة الموت .. هو اليقين الذى سلم لديه من عواصف الشك والارتياب ، يقول الرجل :

أزول وليس فى الخلاق شك   فلا تبكوا علىّ ولا تبكوا(٤)

إنه الخالق الذى لا يتصور المعرى أن يشك فيه إنسان :

جهلنا ولكن للخلائق صانع   أقرّبه فسل من القوم أو شهم(٥)

---

(٢) الذهبى : تاريخ الإسلام : ١٩٩ ، ٢٠٠ ضمن تعريف القدماء ، والأبيات الثلاثة وردت بملقى السبيل : ٢٢١ ، مسبوقه بقوله :

يموت قوم وراء قوم   ويثبت الأول العزيز

والكتاب ضمن رسائل البلغاء جمع محمد كرد على طبعة دار الكتب العربية ، مصطفى الحلبى سنة ١٩١٣ وكذلك أورد العباس المكى الأبيات ومناسبتها بنزهة الجليس : ٣٣٥ ، ٣٥٦ ضمن تعريف القدماء .

(٣) الذهبى : تاريخ الإسلام : ٢٠٠

(٤) اللزوميات : ٢٢٢/٢

(٥) السابق : ٣٧٩/٢ .

وهو سبحانه خالق كل شيء :

إلهك أوجد الأشياء جمعاً ‏ ‏ فلا يفخر بشيء موجدوه[٦]

وهو موجد الكواكب :

سبحان خالق هذى الشهب دائبة ‏ ‏ سارت وأسرت فلا أينا ولاوسنا[٧]

فالمعرى يقطع بوجود الحق من خلال تجلى هذا الموجود القادر فى جنبات الكون كله وهو يثبت له سبحانه كل صفات العلم والقدرة والكمال ، بل هو عنده الكمال المطلق :

حكم تدل على حكيم قادر ‏ ‏ متفرد فى عزه بكمال[٨]

ويقول :

نموت لأننا حلفاء نقص ‏ ‏ ويبقى من تفرد بالكمال[٩]

فالفناء ملازم لنقص الإنسان ، والخلود من ضرورات الكمال الإلهى المطلق ويقول :

قد علم الله رب الكمال ‏ ‏ بقلة علمى ودينى ومالى[١٠]

والحق سبحانه واحد :

توحد فإن الله ربك واحد ‏ ‏ ولا ترغبنْ فى عشرة الرؤساء[١١]

وهو بلا شريك فى ملكه ، وإلا فسد الكون :

فلو يرجى من الشركاء خير ‏ ‏ لما كان الإله بلا شريك[١٢]

إنه سبحانه واحد غنى ، قديم غير حادث ، وخالد غير فان :

ما فى بنى آدم غنى ‏ ‏ بل كلهم مقتر عديم

يغنى الذى ما له فناء ‏ ‏ وذلك الواحد القديم[١٣]

---

(٦) اللزوميات : ٦٦/٢

(٧) السابق : ٥١٥

(٨) السابق : ٣٥٧

(٩) السابق : ٣٤٣

(١٠) السابق : ٣٦٤

(١١) السابق . ٦٣/١ ، ويقول كذلك فى وحدانيته سبحانه

أديں برب واحد وتجنب ‏ ‏ قبيح المساعى ، حين يظلم دائن (٤٩٣/٢)

ويقول فالله فرد قادر من قبل أن ‏ ‏ يدعى لآدم صورة أو نسبا (١٢٨/١)

(١٢) اللزوميات ٢٤٢/٢ ‏ ‏ (١٣) السابق ٤٠٠

وهو القديم الذى له الاستغفار :

لا تقدم الدهر على مأثم ... واستغفر الواحد رب القدم[14]

وهو سبحانه صاحب المشيئة فى الكون :

نحن شئنا فلم يكن ما أردنا ... وتمت لله فينا المشيّةْ[15]

وهو ذو المكارم والسمو :

لنا خفض المحلة والدنايا ... ولله المكارم والعلو[16]

تعنو له الكواكب والشهب :

إن السهى والسماك ما غفلا ... عن ذكر مولاهما ولا سهوا[17]

وهو الغفور :

ومغفرة الله مرجوة ... إذا حبست أعظمى فى الرِم[18]

وغفرانه المرتجى للبشر :

إنْ ختم الله بغفرانه ... فكل ما لاقيته سهل[19]

وليس لخطايانا إلا حلمه ومغفرته :

إلهنا الحق ، خفف واشف من وصب ... فإنها دار أثقال وآلام
يسر علينا رحيلا ، لا يلبثنا ... إلى الحفائر من أهل وأخلام
وجازنا عن خطايانا بمغفرة ... فكم حلمت ولسنا أهل أحلام[20]

وهو سبحانه منزه عن أن يصدر منه الشر :

كذب امرؤ نسب القبيح إلى الذى ... خلق الأنام وخط فى برسامِه[21]

---

(١٤) اللزوميات : ٢/٤٨٥
(١٥) السابق : ٦٥١
(١٦) السابق : ٦٣٦
(١٧) السابق : الصفحة نفسها
(١٨) السابق : ٤٩١
(١٩) السابق : ٢٨٣
(٢٠) السابق : ٤٥٧
(٢١) السابق : ٤٧٠ البرسام : التهاب يعرض للحجاب الذى بين الكبد والقلب وأراد به المعرى هنا الهذيان الناتج عن هذا الداء

ولقد أدرك المعرى – من تجربته الذاتية فيما نعتقد – أن الأفكار المطلقة – بله المطلق الأكبر جل شأنه – هى من عظم الماهية ، بحيث تتأبى على الفهم الحاسم الدقيق ، ومن شأن الإنسان بقدراته المحدودة أن يتلبّث أمامها ليتساءل ، وليكتنفه الغموض والتوجسات ، ولكنه يرى أنه لا معدى للإنسان بعد ذلك من أن ينتهى إلى الإقرار والتسليم بوجود الحق سبحانه .. يقول أبو العلاء :

أما الإله ، فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا(٢٢)

ويقول : يخبرونك عن رب العلى كذبا وما درى بشئون الله إنسانُ(٢٣)

ويقول : متى عرض الحجا لله ضاقت مذاهبه عليه ، وإن عرضنه(٢٤)

ونحن لا نرى هذه الأقوال وأمثالها مصدر ظنّة واتهام لإيمان الرجل بوجود الخالق ، فغير مستنكر أن المحدود – وهو الإنسان – لايستطيع أن يحيط إحاطة عقلية بكنه الحق سبحانه وهو غير المحدود ، فالعقل وحده أداة غير كافية لإدراك شىء من ذلك ، وما لم تنبع آلة الفكر من قلب طبيعة صافية متشوقة للكشف ، عجز الإنسان عن شفاء عذابات روحه من فيض الحقيقة الإلهية الخالدة كما كان الحال فى التجربة العلائية .

ويمكن لكلام المعرى فى البيت الثانى أن ينصرف إلى التجاوزات التى قد تخبر كذباً وادعاء عن الحقائق الالهية ، وتلك ظاهرة تصاحب الخلافات المذهبية والعقدية التى كانت على أشدها إبان حياة الرجل .

ونحن لا نعدم لدى المعرى ما يؤكد إقراره بعجز القياس العقلى عن استيعاب الحقيقة الالهية ، وهذا الإقرار فى ذاته قد يحمل الدليل على محاولة – بل محاولات – أخفقت فى هذا السبيل ، فالاتكاء على العقل كان ديدن الرجل ومرقاته فى التعامل مع الكون .. يقول أبو العلاء :

فالله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا(٢٥)

فهو سبحانه أجل وأعظم من القياس الذى هو آلة العقل فى المعرفة .

(٢٢) اللزوميات : ١٠٥/٢

(٢٣) السابق : ٥٠١

(٢٤) السابق : ٥٢٣/٢

(٢٥) السابق : ٥٠٥/١

ويقول : مكان ودهر أحررا كل مدرك وما لهذا لون حس ولا حجم
وليس لنا علم بسر إلهنا فهل علمه الشمس أو شعر النجم
ونحن غواة يرجم الظن بعضنا ليعرف مانور الكواكب والرجم(٢٦)

وإذا كانت بعض ظواهر الطبيعة قد استعصت على الفهم الإنسانى فى زمن فائت ، وربما ما يزال بعضها غامضا عليه حتى الآن .. فلا على الرجل أن يرصد قلقه النفسى إزاء الحقيقة الإلهية .. ولكنه يسلم تسليما عقليا بمطلق وجود الله :

والله حق ، وإن ماجت ظنونكم وإن أوجب شىء أن تراعوه(٢٧)
ويقول : الناس مختلفون ، قيل المرء لا يجزى على عمل ، وقيل يجازى
والله حق ، من تدبر أمره عرف اليقين ، وآنس الإعجاز(٢٨)

فالرجل يرى أن هذا الجدال الناشب حول البعث والمساءلة ، والمرتبطة بقضية الجبر والاختيار ، لايجوز أن يحجب حقيقة وجود الله ، وعلى المرء الثبات وعدم الزيغ عن تلك الحقيقة :

إذا آمن الإنسان بالله فليكن لبيبا ولا يخلط بإيمانه كفرا(٢٩)

وأبو العلاء الذى يؤدى استقراء شعره إلى اكتشاف إيمانه العقلى بوجود الله ، يهاجم المعطلة والملحدين هجوماً صريحاً لا تلجلج فيه فيقول :

إذا كنت من فرط السفاه معطلا فياجاحد اشهد أننى غير جاحد
أخاف من الله العقوبة آجلا وأزعم أن الأمر فى يد واحد(٣٠)
ويقول: ضلوا عن الرشد فمنهم جاحد جحد أو من يحد ، وهل لله تحديد(٣١)
ويقول : مولاى مولاك الذى ماله ند ، وخاب الكافر الجاحد

---

(٢٦) اللزوميات ٣٧٨/٢ والرجم : النجوم التى يرمى بها ، وسكت الجيم لضرورة الوزن .
(٢٧) السابق : ٥٩٦
(٢٨) السابق : ٦٢٦/١
(٢٩) السابق : ٤٨٥/١
(٣٠) السابق : ٤٦٦
(٣١) السابق : ٣٣٠

آمن به ، والنفس ترقى ، وإن لم يبق إلا نفس واحد(٣٢)

وهو يرى أن آيات الله فى خلقه أوضح من ألّا يُستدل بها على وجوده سبحانه سواء فى ذلك الجسم الإنسانى المعجز ، أم الكواكب والأجرام السماوية :

عجبى للطبيب يلحد فى الخا لق من بعد درسه التشريحا
ولقد علم المنجم مايو جب للدين أن يكون صريحا
من نجوم نارية ، ونجوم ناسبت تربة وماء وريحا(٣٣)

وهو يبرأ إلى الله من الغواة الملحدين فيقول :

الله صورنى ، ولست بعالم لم ذاك ، سبحان القدير الواحد
ولتشهد الساعات والأنفاس لى أنى برئت من الغوى الجاحد(٣٤)

ولقد أسلفنا أن المعرى أكد على أن الله سبحانه هو الكمال المطلق وهو سبحانه منزه عن الزيادة أو النقصان :

والله لم يزدد ، ولا هو ناقص ما قل ملك إلهنا فيكثرا(٣٥)

ويبدو أن تصور المعرى للزمان والمكان ، وعلاقتهما بالحق سبحانه ، قد دفعه إلى تقرير صلتهما بالذات الإلهية ليكون ذلك من تمام الكمال على ما يوحى بأنهما يشملان تلك الذات ، خلافاً لما نراه من أن الله سبحانه يشمل الوجود كله بما فى ذلك الزمان والمكان ، ومن ثم فهما لا يشملانه .. يقول :

قلتم لنا خالق حكيم قلنا صدقتم ، كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ولا زمان ، ألا فقولوا
هذا كلام له خبىّ معناه ليست لنا عقول(٣٦)

---

(٣٢) اللزوميات : ٣٤٦/١
(٣٣) السابق : ٢٩٤
(٣٤) السابق : ٣٩٣
(٣٥) السابق : ٥٠٩
(٣٦) السابق : ٢٧٠/٢

الرسالات السماوية .. والنبوات :

انتهى العرى ، كما رأينا إلى يقين ثابت بوجود الخالق ، غي أن استقراء ما بين أيدينا من تجربته الشعرية حول الأنبياء والرسالات السماوية ينبىء بأنه اتسم بغير قليل من قلق الفنان وحيرة الإنسان ، خاصة أن عقل الرجل المجرد كان كما أسلفنا يكاد يكون أداته المنفردة فى التعامل مع تلك المعطيات . ويمكننا فى هذا الخصوص أن نلاحظ اتسام الفكر الدينى لأبى العلاء بسمتين أساسيتين :

أولاهما : انه غالباً ما كان يتصدى بالعقل مجرداً فيتخذه مساراً ومقياساً لقضايا هى بطبيعتها فوق طاقة ذلك العقل وأبعد من آفاقه ، ومن ثم كان يتعين التعامل معها لا من خلال قدرات العقل فحسب ، بل عبر تألقات الوجدان واستلهامات الروح أيضاً ، ونحن نبادر من فورنا لنقول ، إنه إذا كانت تلك هى طبيعة الإلهيات ، وذلك هو المنهاج النورانى فى التحقق بها ، فإن صنيع أبى العلاء فى التعامل معها من خلال العقل مجرداً ، لم يكن سوى طبيعة الرجل التى ما استطاع أن يجد لنفسه عنها حولًا أو تبديلًا .

ثانيتهما : أنه تبعاً لذلك لم يستطع أن ينفذ بالعقل وحده الى جوهر الدين – أى دين – من حيث هو ، وأنه غالباً ما كان يأخذ الأديان بتزيّدات وتفسيرات ليست من حقيقتها فى شىء ، وإنما هى من صنيع أشباه الفقهاء والرهبان والأحبار والمشعوذين والعرافين ، وهم موجودون فى كل ملة وفى كل عصر . ولعله من الحق والموضوعية معاً ، أن نقر بأن أخطر وأثمن ما فى الأديان هو بطبيعته من العمق والخفاء والمنعة بحيث يحار فى كنهه ذوو العقول اليقظة ما لم يسطع الإيمان فى أرواحهم برحمة من الله ، ذلك لأن الدين أو الإيمان من ألزم لوازم الإنسان فى كل عصر ، إذ يحقق له اتزان الوجود ، تلك الحالة النفسية والكيانية التى إن اهتزت أو انعدمت فربما يقدم الإنسان على الانتحار دون تردد ، وما فتئت الأحداث فى أربعة أركان الأرض تؤكد هذه الحقيقة كل يوم .

ويقول أبو العلاء فى وصف حالة هؤلاء الذين يعنّيهم هذا المجهول من طبيعة الدين حين تقف بازائه بعض الطبائع البشرية غير المهيأة لاستقباله فيتأبّى كل منهما على الآخر :

. هل الدين ألا كاعب .. دون وصلها

حجاب ، ومهر معــوز ، وحيـــاء[37]

ولا نحسب أن تقوم بين المرء وروح الدين مثل تلك العقبات الكأداء التى يرمز إليها شطر البيت الثانى ، إلا أن يكون ذلك المرء غير مهيأ كيانياً لتقبل بعض من أسرار ذلك الروح الدينى بأن يهيمن العقل المنفرد على جُمّاع تجربته الروحية فى مواجهة حقائق الكون وظواهره .

وفيما يختص بالاسلام ، رأينا المعرى قد آمن إيماناً عقلياً صريحاً بوجود إله واحد خالق قادر حكيم ، كما أنه قد آلتزم بعباداته فيما خلا الحج الذى وجد فى ظروفه الخاصة مندوحة عنه .. يقول أبو العلاء مؤكداً ما عرف عنه من التزام الفرائض :

أزول .. وليس فى الخلاق شك   فلا تبكوا على ولا تبكّوا
خذوا سيروا فهن لكم صلاح   وصلّوا فى حياتكم وزكّوا[38]

وكان المعرى كثير الصيام طوال حياة العزلة بالإضافة إلى صيام الفرض ، وعلى ذلك نرى أن الصلاة والزكاة والصيام قد قبلت شرعاً وعقلاً لدى أبى العلاء .. يقول فى ذلك :

ففض زكاة مالك غير آب   فكل جموع مالك ينفضضنه
وأعجز أهل الأرض غاو   أبان العجز عن خمس فرضنه
وصم رمضان مختاراً مطيعاً   إذا الأقدام من قيظ رمضنه[39]

غير أنه لم يؤد فريضة الحج ، وله فى ذلك ما يدل على أنه رأى فى حالته ما يندرج تحت احصار فى قوله تعالى : « **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى** »[40] .. بل ربما رأى ما هو عليه أشد وطأة من شروط الإحصار :

(٣٧) اللزوميات : ٤٤/١
(٣٨) السابق : ٢٢٢/٢
(٣٩) السابق : ٥٢٣
(٤٠) البقرة : ١٩٦

أنا ما حججت فكم تحج نوائب شخصي ويفقد عندها الإحصار(٤١)

كما أنه مدح الرسول ﷺ بمقطوعة قصيرة خالصة قال فيها :

دعاكم الى خير الأمور محمد وليس العوالى فى القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى وشهب الدجى من طالعات وآفل
وألزمكم بما ليس يعجز حمله أخاصفف من فرض له ونوافل
وحث على تطهير جسم وملبس وعاقب فى قذف النساء الفواضل
وحرم خمراً ، خلت ألباب شربها من الطيش ، ألباب النعام الجوافل
يجرّون ثوب الملك جرّ أوانس لدى البدو ، أذيال الغوانى الروافل
فصلّى عليه الله ، ماذرّ شارق وما فتّ مسكا ذكرُه فى المحافل(٤٢)

والملاحظ أنه قد مدح الرسول بما أمر به أو نهى عنه ، وهو مما يقبل أو يرفض بحد الشرع أو العقل ، بمعنى أنها أمور يستحسنها أو يستقبحها العقل وإن لم يعرض لها الشرع بحكم ، كما أنه قال فى البيت الأخير صراحة بنبوة الرسول ﷺ .

وقد نجد له مثل ذلك القول الصريح فى مدح الإسلام .. يقول أبو العلاء :

وإن لحق الإسلام خطب يغضه فما وجدت مثلًا له نفس واجدِ(٤٣)

ويقول أيضاً :

أحسن بهذا الشرع من ملّة يثبت لا ينسخ فيما نسخْ
جاءت أعاجيب فويح لنا كأننا فى عالم قد مُسخْ(٤٤)

فهو يمدح الشريعة الإسلامية ويقرر لها ألثبات ،فلا يثبت ويستمر إلا الصالح والمفيد .

ويقول أبو العلاء :

بنت النصارى للمسيح كنائساً كادت تعيب الفعل من منتابها
ومتى ذكرت محمد وكتابه جاءت يهود بجحدها وكتابها

(٤١) اللزوميات : ٤٥٢/١
(٤٢) السابق : ٣٢٢/٢
(٤٣) السابق : ٣٦٤/١
(٤٤) السابق : ٣٠٨

أفملةَ الإسلام ينكر منكز — وقضاء ربك صاغها وأتى بها
أين الهدى فنرومه بمشقة — فى البيد ساطيه على مجتابها(٤٥)

فنراه يقول هنا صراحة بسماوية الدين الإسلامى ، نافياً عنه الوضعية البشرية .

غير أن أبا العلاء فى لزومياته يعرض لغير قليل من أمور الأديان السماوية بحرية فنية تهيمن عليها عقلانية متأملة ، فنراه ينتهى فى كثير من تلك الأمور إلى نتائج متعددة مختلفة ، بل ومتصادمة مع مفهوم الإيمان التقليدى المتوارث بالأديان الذى تواضع عليه المؤمنون بالأديان السماوية .

فهو يرى أن العقل متعارض مع الدين فيقول :

ومتى ركبت الى الديانة غالها — فكر على حسن الضمير دسائس
والعقل يعجب ، والشرائع كلها — خبر يقلد ، لم يقسه قائس
متمجسون ، ومسلمون ، ومعشر — متنصرون ، وهائدون رسائس
وبيوت نيران ، تزار تعبداً — ومساجد معمورة ، وكنائس
والصابئون يعظمون كواكباً — وطباع كل فى الشرور ، حبائس(٤٦)

فالشرائع السماوية وغيرها خارجة كلها على حد العقل ، وغير مقبولة متى وضعت على حد القياس والمنطق وفقاً لأبيات الرجل .

ويقول :

والعقل يعجب للشروع تمجُّس — وتحنُّف وتهوّد ، وتنصّر
فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة — وانظر بقلب مفكر متبصر(٤٧)

إنه التعجب المتوجس إزاء كل الشروع ، ومن ثم فهو يرى أن قبولها دون تفكر وتبصر إضاعة للحقيقة .

---

(٤٥) اللزوميات : ١/١٧٠
(٤٦) السابق : ٣٢،٢ ، الرسائل : الواحد : الرسس : الحبر لم يصح
(٤٧) السابق : ٥٦٧/١

ويخاطب النصارى ، ليصل إلى أنهم كغيرهم يخبطون فى عماية وضلال :

لا تبدأونى بالعداوة منكم   فمسيحكم عندى نظير محمد
أيعيث ضوء الصبح ناظر مدلج   أم نحن أجمع فى ظلام سرمد
كمة البصائر لا يبين لها الهدى   أو مبصر أبداً ، بعينى أرمد[48]

ثم نراه يرصد ظاهرة التزيد فى اليهودية والنصرانية ليعممها على الإسلام فيقول :

تفوه دهركم عجبا فأصغوا   إلى ما ظل يخبر ياشهود
إذا افتكر الذين لهم عقول   رأوا نبأ يحق له السهود
فقد كذبت على عيسى النصارى   كما كذبت على موسى اليهود
ولم تستحدث الأيام خلقاً   ولا حالت من الزمن العهود[49]

ولعل الخلافات التى يقصدها المعرى ، هى تلك التى بين مذاهب كل عقيدة فى تصورها وتطبيقها أو بين العقائد وبعضها ، وهو فى البيت الأخير يرى أن الأخلاق التى دفعت بغير المسلمين إلى التزيد فى دياناتهم ، ما فتئت هى أخلاق القوم على أيامه ، ولعل فى هذا تدعيماً لما أسلفناه من أن الرجل كثيراً ما أخذ الدين بتزيدات وتخرصات قد لا تكون من جوهره فى شئ .

ويذهب أبو العلاء إلى أن مناط الأمور فى الأديان ليس للعقل والتبصر كما يريد ، وإنما للتقليد من ناحية ، وللتعصب من ناحية أخرى :

فى كل أمرك تقليد رضيت به   حتى قولك ربى واحد أحد
وقد أمرنا بفكر فى بدائعه   وإن تفكر فيه معشر لحدوا
وأهل كل جدال يمسكون به   إذا رأوا نور حق ظاهر جحدوا[50]

فأبو العلاء يرى فى الأبيات أن التفكير مطلوب لتستقيم أمور الإنسان ، غير أن مغبة إعماله فى الدين هى الاتهام بالإلحاد ، كما أن أتباع كل مذهب عقدى ، على غير استعداد للنظر والتبصر فى غير ما يألفون ويعتقدون .

(٤٨) اللزوميات : ٣٩٢/١
(٤٩) السابق : ٣٣٦
(٥٠) اللزوميات : ٣٢٥/١

ويقول المعرى :

ولا تطيعن قوماً ما ديانتهم إلا احتيال على أخذ الإتاوات
وإنما حمّل التوراة قارئها كسب الفوائد ، لا حب التلاوات
إن الشرائع ألقت بيننا إحنا وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء القوم من عرض للعرب إلا بأحكام النبوات ؟[٥١]

وقد يمكن القول بأنه يهاجم فى البيتين الأول والثانى ما تصير اليه الأديان على أيدى بعض المنتسبين إليها فتصبح نوعاً من التسلط والجبايا باسم الدين ، وقد يمكن أن نرى فى البيت الثالث إدانة لما شجر بين الأديان من خلافات عقدية فى كل زمان ، غير أن البيت الرابع يحمل إستفهاماً تقريرياً واستنكارياً لبعض من شئون الدين العملية التى لا يجوز الحكم عليها بمعزل عن ملابساتها ودواعيها النفسية والإجتماعية .

ويقول أبو العلاء :

مسيحية من قبلها موسوية حكت لك أخباراً بعيداً ثبوتها
وفارس قد شبت لها النار وادعت لنيرانها أن لا يجوّز خبوتها
فما هذه الأيام إلا نظائر تساوت بها آحادها وسبوتها[٥٢]

فنراه يجمع فى قلقه واعتراضه بين الأديان السماوية وبين المجوسية ، ثم يعمم القياس فيما اعتور المسيحية واليهودية والمجوسية من أقاويل وإدعاءات على واقع الحال فى زمانه .. وإذا كان المعرى قد اعتذر عن الحج قبلًا بظروف خاصة لديه فانه يعود ليوحى بأنه لا يعتقد فى تلك الفريضة .. فيقول :

ما الركن فى قول إناس لست أذكرهم إلا بقية أوثان وأنصاب[٥٣]

فنراه ينسب الى غيره – لا إلى نفسه – القول بأصول وثنية لفريضة الحج – ولكنه لا يلبث أن يعرض لتلك الفريضة فى سياق الاستنكار والرفض بين عديد من مستنكراته فى الأديان السماوية الثلاثة والمجوسية فيقول :

(٥١) السابق : ٢٢٨
(٥٢) السابق : ١٩٦
(٥٣) السابق : ١٥٤

عجبت لكسرى وأشياعه ... وغسل الوجوه ببول البقرْ
وقول النصارى إله يضام ... ويظلم حيا ، ولا ينتصر
وقول اليهود ، إله يحب ... رشاش الدماء وريح القتر
وقوم أتوا من أقاصى البلاد ... لرمى الجمار ولثم الحجر
فواعجبى من مقالاتهم ... أيعمى عن الحق كل البشر ؟ ؟(٥٤)

وواضح أن أبا العلاء يركز عقلانيته النقادة على كل شيء ويصر على ألا يقبل استحساناً أو يرفض استقباحاً إلا عبر عقلانيته تلك . وفضلاً عن القول بأن التمثل الصادق للإنسانيات والإلهيات – خاصة الأديان – لا يتأتى على نحو صادق إلا من داخلهـا ومن صميمها ، فإننا نقول إن فى الأديان جانباً يتعين الإيمان به تعبداً ، وهو فى الحق اختبار حاسم لصدق الإيمان وقوته ، وإقرار من الإنسان بعبوديته للحق سبحانه . وبأن من الأمور ما قد يخفى وجه الصواب والحكمة فيه على غير الله عز وجل ، ونحن نرى أن انتهاء الإنسان إلى ذلك ، يقيم بكيانه توازناً سامياً يهبه سلام النفس وطمأنينة الروح .

يقول الدكتور شوقى ضيف عن أبى العلاء : « وإذا كان أعلن أنه يتبع العقل مراراً ، فقد أعلن أيضاً مراراً أنه يتبع الشرع فى مثل قوله :

وجدنا اتباع الشرع حزما لذى النهى ... ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا(٥٥)

وهو يسلم باتباع الشرع ، وأن شرعا قد ينسخ شرعاً على نحو ما نسخ الإسلام شرع المسيحية واليهودية ، وهو يجعل اتباع الشرع حزماً لأولى الألباب ، ولذلك يتابع المعتزلة فى التوازن بين اتباع العقل واتباع الشريعة ، وكان يذهب مذهبهم فى أنه ينبغى ألا نحكم العقل فى كل ما جاءت به الشريعة ، إذ بها كثير من الأشياء التى يصعب على العقل تعليلها ومعرفة وجه الحكم فيها .. يقول :

---

(٥٤) أبو الفداء : إسماعيل بن على بن الأفضل : المختصر فى أخبار البشر : ١٨٧ ضمن تعريف القدماء – والأبيات لم ترد فى ديوانى المعرى ، ولكنها تتفق والموقف العام للرجل من تلك القضايا ، خاصة فى اللزوميات ، الأمر الذى يفسر نسبتها إليه ، إن لم تكن من شعره بالفعل ، وقد أوردها الميمنى فى فائت شعر أبى العلاء ص ٧ الملحق بكتابه : أبو العلاء وما إليه .

(٥٥) اللزوميات : ٣٠٦/١ – النسخ : نقل النفس الناطقة من بدن إنسانى إلى بدن إنسانى – ومن الواضح أن أبا العلاء لايقصد فى البيت إلى النسخ بين الشرائع كما ذهب الدكتور ضيف وساق حجاجه ، ويؤكد ذلك ماورد فى اللزومية ذاتها عن « الرسخ » وهو مايقال عن نقل النفس الناطقة من بدن الإنسان إلى النبات ، وعن « المسخ » وهو نقل النفس الناطقة إلى أجسام البهائم ، و « الفسخ » وهو نقل النفس الناطقة إلى أجسام الجماد ، وعن « التناسخ » وهو نقل النفس الناطقة من بدنها الإنسانى (راجع اللزومية : ٣٠٦/١) .

وقد كذب الذى يغدو بعقل لتصحيح الشروع إذا مرضنه[٥٦]

ففى الشرع مسائل نؤمن بها تعبداً ولا نعرضها على العقل ، أو بعبارة أدق لا نصححها بعقولنا التى قد لا تدرك الحكمة فيها ، ونراه يصور ذلك تصويراً دقيقاً فى مسألة من مسائل الشريعة ، هى دية اليد حين يقطعها جان دون قصد إذ يفرض عليه أن يفديها بخمسمائة دينار ، على أن تقطع إن سرق صاحبها فى ربع دينار .. يقول :

تناقض مالنا إلا السكوت عليـه وأن نعوذ بمولانا من النـار
يد بخمس مئين عسجد فـديت ما بالها قطعت فى ربع دينـار[٥٧]

وأبو العلاء لا يريد أن ينكر حكم الشريعة كما تصور ذلك بعض المعاصرين وبعض خصوم أبى العلاء من القدماء ، وإنما يريد أن يقرر أن هذا قد يكون تناقضاً فى الظاهر أما فى الباطن فهو لحكمة أرادها الله ، ولذلك يعوذ بربه من النار حين يلفظ بكلمة تناقض ، معلناً رضاه بحكمه وتسليمه له ، وليس فى هذا أى إنكار لأحكام الشريعة ، كما أن قوله :

والأم بالسدس عادت وهى أرأف من بنت لها النصف أو عرس لها الربع[٥٨]

ليس فيه إنكار لما فرضه القرآن من تقسيم الميراث ، وإنما هو بيان لما ينبغى أن يقف العقل عنده من شئون الشريعة ، وأن منها ما قد يعز عليه تعليله ، وعليه أن يذعن راضياً مسلّماً ، وهو ما يقول عنه الفقهاء : « أمرنا بذلك تعبداً »[٥٩] .

والحق أن الاحتكام المحايد لنصوص أشمل من تلك التى ساقها الدكتور شوقى ضيف ، قد يؤدى بنا الى رأى مغاير لما انتهى إليه ، فعندما يتعجب الرجل من اتجاهات ومناسك الأديان ومن بينها الحج ، ثم ينهى الموقف الشعرى بقوله :

فواعجبى من مقـالاتهم أيعمى عن الحق كل البشر

وعندما يقول :

أفيقوا أفيقوا ياغواة فإنما دياناتكم مكـر من القدماء[٦٠]

وعندما يقول :

هفت الحنيفة ، والنصارى ما اهتدت ثم يبلور موقفه بأن يقول بصيغة الحكم :

(٥٦) اللزوميات : ٥٢٣/٢

(٥٧) السابق : ٥٤٤/١

(٥٨) السابق : ١٢٣/٢

(٥٩) شوقى ضيف : فصول فى الشعر ونقده : ١٩ .

(٦٠) اللزوميات : ٦٥/١

اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا دين ، وآخر ديّن لا عقل له(٦١)

فلابد أن يكون الأمر عند الرجل على غير ما صوره الدكتور شوقى ضيف ، ونحن – بعد – نود التبصر الموضوعى المحايد فى النصوص كى ندرك تمثلًا يشارف الحقيقة فى فكر الرجل الميتافيزيقى ، ويكفى أن نرى باحثاً ممن حسنوا الأمر فى النقد ذا علاقة بالأحكام الدينية ، لايجد سبيلًا لما تصوره واجب الدفاع عن دين أبى العلاء إلا أن يحيل فى تقدير جانب من آرائه وحسن فهمها على المستقبل . إذ إن عقول الأمة الآن – فيما يرى – غير مهيأة لتقبل ذلك من أبى العلاء ، يقول الأستاذ محمد سليم الجندى : « وقد رويت له أبيات فى الكتب والنبوات لايمكن تأويلها تأويلًا حسناً إذا صحت نسبتها إليه ، منها ماهو فى لزوم مالا يلزم ، ومنها ما انفرد بروايته راو واحد كياقوت وأبى الفداء وغيرهما وإذا سمح لنا أن نجهر بقول الحق أمكننا أن نقول إن فى بعض هذه الأبيات حقائق لم يستعد كثير من الأمة لقبولها بعد ، ولايسامح فى البحث فيها ، فندعها الآن إلى الزمان ، حتى لانكفر على حساب أبى العلاء »(٦٢) .

ونحن إذ نقرأ ذلك ، لامعدى لنا من القول بأن بعض الباحثين مايزال يأبى التسليم بأن قضية الحكم على الإنسان بالإيمان أو بالكفر لم تعد مما يشغل الفكر المتحضر فى عالمنا المعاصر ، خاصة فى ميادين الإبداع والفن ، كما أن الذين يرون اللزوميات كتاب فلسفة لا تأملات شعرية لفنان ، يسعون لتقرير أحكام حاسمة يستخلصونها من اللزوميات ، على غير طبيعتها ، إذ هى ديوان شعر رفيع لا كتاب فى القضايا الفلسفية والأحكام القطعية : والأستاذ الجندى حين يحيل على المستقبل فى استيعاب جوانب من التجربة العلائية ، درءاً لاتهامات متهافتة فى القديم والحديث تسلب الإيمان عن أبى العلاء ، لايفعل سوى أن يتهم بالباطل أمة بأسرها بالتعصب أو بالجهل أو بالنقيصتين كلتيهما . وكان يغنيه عن ذلك لو أنه رفض كل حديث عن تكفير الرجل رفضاً باتاً واعتبره تهافتاً لايليق بفكر يحترم نفسه فى هذا القرن ، ونحن بعد نقول إن الأمة الإسلامية التى بحثت فى دينها وسائر الأديان بروح سمح يقظ متفهم ، ونهجت لنفسها فى القرآن الكريم والحديث الشريف نهجاً رحباً وموضوعياً هو من صميم روح الإسلام ، نقول إن تلك الأمة لن تعجز أو تضيق بتناول شعر أبى العلاء بعد ألف عام من وجوده

(٦١) اللزوميات : ٢/ ٣٠١

(٦٢) محمد سليم الجندى : بحث بعنوان « دين أبى العلاء : ٢٩١ ، ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء

والأمانة تقتضينا القول بأن الموقف سالف الذكر الذى لا نرتضيه للأستاذ الجندى ، قد يكون – فى كثير من دوافعه – رد فعل لموقف آخر لانرضاه كذلك لغيره من المفكرين .. يقول الأستاذ حامد عبد القادر مناقشاً عقيدة أبى العلاء : « وما أحسب قوله فى الإسلام :

أحسن بهذا الشرع من ملة ... يثبت لا ينسخ فيما نسخ
جاءت أعاجيب فويح لنا ... كأننا فى عالم قد مسخ(٦٣)

إلا تهكماً بهذا الدين ، وإن كان فى ظاهره مدحاً له ، وإلا فحدثنى بربك عن هذه الأعاجيب التى جاءت ويرى الشاعرأنها مدعاة إلى التشاؤم كما يفهم من قوله : « فويح لنا » ثم ماذا يريد بقوله : كأننا فى عالم قد مسخ » ؟ وما الذى جعله يعتقد أن العالم فى نظره أشبه شىء بمخلوق شوهت خلقته ؟ وماعلاقة البيت الثانى بالبيت الأول ؟ ألا يسوغ لنا أن نستنبط من سياق الكلام أن الشاعر يريد أن يقول إن الإسلام قد بقى فى الأرض زمناً أطول مما ينبغى حتى أدى تطبيقه والسير بمقتضاه إلى غرائب وعجائب منذرة بالشر قد شوهت وجه العالم ، وعكرت ماء الحياة ، وإذا كان الأمر كذلك فالرأى عند المعرى أن ينسخ هذا الشرع فيما نسخ »(٦٤) .

ونراه فى موضع آخر يورد قول أبى العلاء :

وموّه الناس ، حتى ظن جاهلهم ... أن النبوة تمويه وتدليس(٦٥)

ثم يعقب عليه قائلًا : « ولو أراد التعبير عن عقيدته لقال : « حتى ظن عاقلهم » ، ثم يورد قول المعرى :

تقدم صاحب التوراة موسى ... فأوقع فى الخسار من اقتراها
وقال رجاله وحىٌ أتاه ... وقال الظالمون : بل افتراها(٦٦)

ليعقبه عليه أيضاً فيقول : « ولو أنصف نفسه وأراد أن يبين عن مكنون سره لقال : « وقال العالمون »(٦٧) .

---

(٦٣) اللزوميات : ٣٠٨/١
(٦٤) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره : ١٣٢ ، طبعة لجنة البيان العربى القاهرة سنة ١٩٥٠ .
(٦٥) اللزوميات : ٢٥/٢
(٦٦) السابق : ٦٢٣
(٦٧) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء : ١٤٢

ولايملك من يقرأ ذلك الحجاج الغريب إلا أن يسأل الكاتب : أتستكثر العجب والهول ياسيدى مما ألصق بالدين على أيام أبى العلاء من نزيدات وخرصات وسوء سلوك غير قليل من المنتمين إليه والمتحدثين باسمه ؟ ثم ألا ترى معى أن نظرة كل امرئ إلى العالم هى أخص خصائصه المستسرة ، وهى أعمق وأثمن من أن يتم الاستفسار أو الإبانة عنها وكأنها معادلة كيميائية أو مسألة رياضية ؟ وهل يجوز فى هذا النص الواضح تماماً أن نعكس قول الرجل الصريح باستحسان الشريعة وعدم نسخها إلى أنه استقباح وتمن للنسخ ؟ وحينما نفسر قول الرجل « ظن جاهلهم » بقلبها إلى « ظن عاقلهم » وقوله « قال الظالمون » إلى « قال العالمون » ألا يعد ذلك ليّاً بل قتلًا لما بين أيدينا من نصوص ؟ .

ولا مناص من أن نؤكد مرة أخرى أن العلة وراء هذا الشطط هو الخلط غير المنهجى بين الفن ونقده وبين غيرهما من المعارف الإنسانية ، ثم الإصرار على اعتبار اللزوميات كتاب فلسفة يجب أن يكون كل ما فيه محدداً صارماً وقاطعاً ، لا ديوان شعر يخلق بلغة الفن معاناة روح وتأملات فنان إنسان قد استشعر محنة وجوده وتمزق كيانه فى هذا العالم ، ومن ثم يكون تعدد الرؤى وتنوع التناولات فى إطار الأصالة وارداً ، بل واجباً لأنه السمة التى تميز رحابة الإبداع فى الفن ، عن صرامة القوانين فى العلم .. يتحدث البير كامى عن سمة التردد واختلاف الرؤى لدى الفنانين فيقول : « فقد كان من المظنون أن فى الوسع تتبع هذا الرأى الفلسفى بسلسلة من المقالات من النوع الذى لم أكف عن كتابته ، تلك المقالات التى هى فى بعض الأحيان تكرار لما جاء فى كتبى الأخرى ، إنها توضح بشكل أكثر غنائية ذلك التردد الأساسى بين القبول والرفض ، الذى هو فى رأيى ، يعرّف الفنان ومهنته الصعبة »(٦٨) فتلك إذن هى طبيعة المعاناة والخلق فى الفن : تجدد مستمر فيهما أشبه ما يكون بتجدد موجات البحر : لا يمكن أن تتطابق بينها موجتان تمام المطابقة ، ولكنها جميعاً لا تتناقض رغم ذلك لانتمائها العضوى الذى لا يخفى إلى مطلق البحر .

ويمس الدكتور مندور لب الحقيقة حينما يعرض لتلك المحاولات النقدية ، الفوقية التى يتجه فيها الناقد أو مؤرخ الأدب إلى فرض تصوره الخاص على ما يدرس ومن يدرس ، أو حينما يسلك وكأنه موكل بالدفاع عنه ، لا مهتم بسبر أغواره واستكشاف جوانب إبداعه فيقول : « فبين يدى الآن رأى للأستاذ عبد الوهاب النجار ، يقرر فيه أن أبا العلاء كان متين الدين قوى اليقين ، وأنه كان شديد الوطأة على منتحلى التقوى المتظاهرين بالدين والتصوف .. وأنه لم يقصد بالدين هزواً ولا سخرية ، وإنما هو شىء جر إليه الخيال الشعرى ، وأملاه حب الإغراب والتصوير » .

---

(٦٨) البير كامى : أسطورة سيزيف : ٨ ، ترجمة أنيس زكى حسن ، دار مكتبة الحياة بيروت ، (د . ت)

ويعلق الدكتور مندور على قول الأستاذ النجار فيقول : « ومن الواضح أن رحمة الله واسعة ، وأن أبا العلاء فى غير حاجة إلى هذا الدفاع قدر حاجتنا نحن إلى فهم محنة ذلك الرجل ومشاركته إياها لنثرى ونفيد » .

ثم يعرض لموقف الأستاذ فريد وجدى فى القضية ذاتها – قضية تدين أبى العلاء – فيقول : « وكذلك الأمر فى رأى ذلك المفكر الروحى الأستاذ فريد وجدى ، فهو يصدر فيه عن فكرة سابقة – عن حقيقة الإيمان يحاول أن يطبقها على أبى العلاء دون أن يبصرنا بكيفية استقرائه لها من أدبه ، فهى كالقالب يريد أن يصب فيها إيمان أبى العلاء أراد أبو العلاء أو لم يرد ، وذلك حيث يقول : « إذا كان التدين هو الخضوع لصورة ذهنية تنحل صفات علوية منتزعة من الصفات البشرية ، والتأمل فى الرذائل خوفاً من عقاب والتحلى بالفضائل طمعاً فى ثواب ، والتقليد فى العبادات والمعاملات ، وإهمال أحكام العقل والنظر ، والجمود على حالة نفسية لا تتغير ، والاستعلاء على ناموس الترقى ، قلنا إذا كان التدين هو تقمص هذه الروح فإن أبا العلاء لم يكن متديناً ، ولكن إذا كان التدين على ما نفهمه اليوم من معنى الإسلام ، هو محو كل صورة ذهنية ، وتعريض صفحتى العقل والقلب للوجود المطلق رجاء أن ترتسم عليهما الحقيقة ، تحميها الشكوك من عبث الخيالات والثورة على كل تقليد يناقض بداهة العقل ، وعلى كل نظام لايوافق سنن الطبيعة واستشعار الروعة من المجهول الضخم الذى يحيط بنا من كل مكان ، والترفع عن الدنايا لأنها لاتتفق وكرامة الإنسان ، وإحالة الحاجات البدنية إلى أدنى حدودها ، قلنا إذا كان التدين هو هذا ، فإن أبا العلاء كان من أعمق الناس تديناً » .. ثم يبدى الدكتور مندور رأيه فيما أسلفه من تصور الأستاذ فريد وجدى عن حقيقة الإيمان فيقول : « وهذا كلام جميل ، ولكنه لايتفق مع روح الإسلام ، ولا مع روح أى دين آخر ، لأن الدين تصديق وشعائر – كما هو حالة نفسية ومبادىء أخلاقية ، وهو لايتفق مع نفسية أبى العلاء ، وإنما هو فهم خاص للأستاذ وجدى يريد أن يمليه على أبى العلاء »(٦٩) .

ونحن نود النظر الفنى المحايد فى النصوص ، كى يتسنى لنا تمثل التجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء ، باعتبارها من المكونات الأساسية لروح هذا الفنان ، لا سعياً لمحاكمات جاهلية لإرهاب الفكر والفن ، أو دفاعات كلامية لاسند لها من الحق والموضوعية .

إن أبعد الأمور عن طبيعة الفن والنقد الأدبى ، أن نفسر الظواهر فيهما بالإيمان أو الكفر ،أو أن يستدل على الإيمان والكفر بهما . فليست تلك مهمتنا ، بل وكدنا أن نتأمل

---

٦٩) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١١١ ، ١١٢ طبعة مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الثانية

النصوص الفنية التي بأيدينا تأملا منزهاً عن الهوى ، وقد يساعدنا فى تمثلها واستيحائها أن نصلها بالتكوين الفكرى والنفسى للفنان الخالق لما نرجحه من صلتها الوثيقة بهذا التكوين فكراً وإحساساً .

يقول أبو العلاء :

إن هللت أفواهكم فقلوبكم ... ونفوسكم دون الحقوق مهلله
آليت ماتوراتكم بمنيرة ... إن ألفيت فيها الكميت محلله
قال افتكار فى الحوادث صادق ... جعل الصعاب من الحذار مذلله
هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ... ويهود حارت ، والمجوس مضلله
اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا ... دين ، وآخر دين لا عقل له(٧٠)

فهو يطعن فى التوراة لإباحتها الخمر ، غير أن سائر الأديان ليست أيضاً على جادة الصواب ، ويمكن القول إن المقصود بالانحراف فى البيت الرابع هم المنحرفون الضالون من اتباع الأديان لا الأديان ذاتها ، ثم لايلبث فى البيت الأخير أن يحصر الاختيار بين اتباع العقل أو اتباع الشرائع .

ويقول : قد ترامت إلى الفساد البرايا ... واستوت فى الضلالة الأديان(٧١)

فالتعبير فى البيت شامل ، وطبيعى أن ينصرف التصور إلى الأديان كافة .

ويقول أيضاً :

دين وكفر ، وأنباء تقص ، وفر ... قان ينص ، وتوراة وإنجيل
فى كل جيل أباطيل يدان بها ... فهل تفرد يوماً بالهدى جيل ؟(٧٢)

ونحن قد نرى فى البيت الثانى قصداً إلى بعض ما أقحم على الديانات من تزيدات وتخرصات وكان بعضه ظاهراً لايخفى على العام والخاص ، وبعضه الآخر لايخفى على من له مثل عقل وثقافة أبى العلاء .

---

(٧٠) اللزوميات ٢٠١/٢
(٧١) السابق ٥٠٨
(٧٢) السابق ٢٦٨

ونراه يكشف عن بعض ما لايرضاه فى اليهودية فيقول :

لقد أكلتم بأمر كله كذب ... على تقادم أزمان وآباد
ورابنى أن أحباراً لكم رسخوا ... فى العلم ليسوا على حال بعباد

لقد سارت معايشهم ومعاملاتهم المادية منذ القدم على غير الحق ، هذا الى أن أحباره وإن كانوا ذوى علم فإنهم فى الوقت نفسه مارقون عن التعبد والتدين الصادقين . ويقول :

يستحسن القوم ألفاظاً إذا امتحنت ... يوماً فأحسن منها العى والخرس
وآل إسرال غادوا فى مدارسهم ... تلاوة . ومحال كل ما درسوا[74]

فهو يرى أن تراث اليهود قد يكون فى ظاهره على غير حقيقته ، فإذا خضع لتقييم العقل تكشف عن استحالات غير مقبولة .

ويقول : ضلت يهود ، وإنما توراتها ... كذب من العلماء والأحبار
قد أسندوا عن مثلهم ثم اعتلوا ... فسموا بإسناد إلى الجبار
وإذا غلبت مناضلاً عن دينه ... ألقى مقالده إلى الأخبار
أقسام لفظك ستة ، وجميعها ... لَامَيْنَ يلحقه سوى الإخبار[75]

فالتوراة عنده من وضع الأحبار والعلماء وليست كتاباً سماوياً ، وهو فيما يبدو يقلل من شأن الروايا أو الإخبار فى مجال العلم والاحتجاج .

ثم نراه ينظر فى المسيحية فيرفض القول بالصلب ، وهو يرفضه ويعمد إلى تفنيده بأداته العقلية الساخرة ، وليس بأداة الدين فيقول :

عجباً للمسيح بين أناس ... وإلى الله والد نسبوه
أسلمته الى اليهود النصارى ... وأقروا بأنهم صلبوه
يشفق الحازم اللبيب على الطفـ ... ـل إذا مالداته ضربوه
وإذا كان ما يقولون فى عيسـ ... ـى صحيحاً فأين كان أبوه ؟
كيف خلّى وليدة للأعادى ... أم يظنون أنهم غلبوه
وإذا سألت أصحاب دين ... غيروا بالقياس مارتبوه
لا يدينون بالعقول . ولكن ... بأباطيل زخرف كذبوه[76]

---

(٧٣) اللزوميات : ١/٣٨٠

(٧٤) السابق : ٢/٢٠

(٧٥) السابق : ١/٨٨د

(٧٦) السابق : ٢/٦٠٩

ويقول أيضاً :

وقد شهد النصارى أن عيسى ... توخته اليهود ليصلبوه
وقد أبهوا ، وقد جعلوه رباً ... لئلا ينقضوه ويجدبوه
تمج قلوبهم ما أودعته ... لسوء فى الغرائز أشربوه(٧٧)

وهو هنا يسخر من تأليه المسيح ، ويساير منطق هذا التأليه ليبين ما يعتوره من تناقض يتمثل ، وفقاً لرأى المعرى ، فى أن يترك الأب ابنه ، والعابدون ربهم ليصلب ، ويرى أن مجرد القول بهذا دليلعلى سوء الطوية وفساد الطبائع ، ثم يقول بأن القياس قد يستخدم فى تزييف الباطل والتمويه به ، كما يستخدم فى تقوية الحق وإقامة دعائمه .

ويقول المعرى :

الحمد لله قد أصبحت فى لجج ... مكابداً من هموم الدهر قاموساً
قالت معاشرُ : لم يبعث إلهكُمُ ... إلى البرية عيساها ولا موسى
وإنما جعلوا للقوم مأكلـه ... وصيروا لجميع الناس ناموسا
ولو قدرت لعاقبت الذين طغوْا ... حتى يعود حليف الغى مرموسا(٧٨)

ونلاحظ هنا أنه نسب القول بنفى نبوة موسى وعيسى عليهما السلام إلى قوم آخرين أشار إليهم بكلمة (معاشر) فى صدر البيت الثانى ، والضمير فى قوله (طغوا) فى صدر البيت الرابع يعود به السياق إلى هؤلاء المعاشر الذين قالوا بنفى النبوة وهم من ثم يستحقون العقاب ، ولو قدر لفعل ذلك .

الإرادة الإنسانية :

فضلًا عن أن أبا العلاء كان له من تكوينه الذاتى المتميز فكراً ووجداناً – ما يدفعه إلى تأمل كل شئ بخصوصية فائقة ، وبرؤى مختلفة ، فإن قضية الجبر والاختيار كانت وما تزال قضية لما تحسم بإزاء الفلاسفة والفنانين ورجال الدين جميعاً ، ويرى الشهرستانى فى الملل والنحل أنها كانت أولى دواعى الشبهات التى اكتنفت الكون منذ خلقه ، ويستدل على ذلك بمناظرة دارت بين الملائكة وإبليس يتساءل فيها الأخير عن دواعى خلقه طالما أن الخالق سبحانه قد سبق فى علمه ما سيصدر عنه من شر ، ويثير أيضاً تساؤلًا حول

---

(٧٧) اللزوميات : ٦٠٤/٢ أبهوا : تيهوا ، يجدبوه يعيبوه (وربما كانت صحة البيت الثانى (وما أبهوا) فذلك أقوم للمعنى) .

(٧٨) السابق : ٣٤ والقاموس هنا : وسط البحر .

الحكمة من إدخاله الجنة ليتسلط على آدم ، ثم على البشر من أبنائه بما منحه الله من سطوة التأثير عليهم ، ويشير الى أنه مطالب بطاعة الله على الرغم من أنه مخلوق بمقتضى مشيئته سبحانه وتعالى على غير ذلك[٧٩] .

وبغض النظر عن موضوعية مثل تلك الروايات ، فإنها تشير بالقطع إلى عمق المشكلة وبروزها منذ القدم فى مقدمة شواغل الفكر الإنسانى ، لأنها تتناول فى الحقيقة أخطر ما يعنيه حياً وميتاً : مدى مسئوليته عن فضائله وخطاياه ، وتحديد تلك المسئولية لمصيره بعد الموت .

ولو نظرنا فى علاقة الفكر الإنسانى بتلك المشكلة ، لرأينا من الطبيعى أن ينحو فيها اليونانيون منحى فلسفياً أخلاقياً ، فهكذا كان منحى أرسطو فى حرية الإرادة ، يقول سانتهلير فى مقدمته لكتاب علم الأخلاق : « إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتياد ولقد أفاض أرسطو فى تقرير هذا المميز الأصلى للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون ، من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الإنسان بالطبع ، فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول »[٨٠] .

غير أن الأمر لدى سقراط وأفلاطون قد اضطرب شيئاً ما حين قررا لا إرادية الخطيئة . وأن الفضيلة محض هبة من الله ، وأن الإنسان يذنب على رغمه لأنه لا يريد لنفسه شراً ولكن أرسطو رفض عدم مسئولية الإنسان عن آثامه . واستشهد على رأيه بشعور الإنسان ووجدانه الذى كثيراً ما يكون من وراء أفعاله ، وكذلك بتقدير الذوق العام لأنماط من السلوك وازدرائه للأخرى ، واستند أيضاً إلى صنيع المشرعين الذين يتخذون من إرادة المذنب فيما يأتيه معياراً للعفو أو للعقاب .

وعلى الرغم من تسجيل سانتهلير للتناقض[٨١] الذى وقع فيه سقراط وأفلاطون وإعلائه

---

(٧٩) أبو الفتح عبد الكريم الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم : ٩/١ ، ١٠ ، طبعة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بمصر .

(٨٠) أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس : ١٥/١ « مقدمة المترجم » ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه : بارتلمى سانتهلير ونقله إلى العربية : أحمد لطفى السيد ، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٣ هـ/١٩٢٤ م .

(٨١) أرسطو : الأخلاق : ٤٤/١ المقدمة - يقول سانتهلير عن موقف سقراط ، « تناقض بيّن يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فإنه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تُعلَّم ، فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علماً » ويقول عن موقف أفلاطون : « من أين إذن ينشأ تردد أفلاطون .. لا أريد أن أقول غلطه ؟ » ويقول فى ٤٩ « كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظراً ، إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه » .

من شأن الإرادة ، فإنه لا يلبث أن يقول بجبرية الإنسان نتيجة لعجزه عن قهر شهوات هو عبد لها[٨٢] ومن ثم فالفرق بينه وبين سقراط وأفلاطون فرق شكلى فى تحديد مسئولية الإنسان عن خطاياه ، فهما يريان أنه يفعلها لجهله ، وهو يرى أنه يفعلها لعجزه عن مقاومة شهواته .

وقد وقع الروا... فى التناقض والتردد ، فعلى حين يقرر روادها ... ة الإنسان فى الاختيار ، نجدهم يسا... رن بالقضاء وبخضوع الإنسان تماماً للقوة الإلـ... [٨٣] .

غير أن الأبيقوريين قد سلم لهم تماماً قولهم بالجبر الخالص ولم يضطربوا فيه ؛ فالإنسان عندهم – ككل شىء فى العالم – محكوم بقوانين طبيعية آلية لا ترد ، وبنظام دقيق لا دخل للإرادة الإنسانية فيه[٨٤] .

وكان طبيعياً كذلك أن تعالج قضية الإرادة الإنسانية فى الفكر الإسلامى من منطلق دينى يسلم تسليماً لا شبهة فيه بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق الكون ومدبره ، ومن ثم فمجال البحث هو مكان الإرادة الإنسانية من الله الخالق عز وجل .

ولقد تطورت القضية لدى المسلمين إلى ما هو أشمل من مجرد الخلاف حول مدى مسئولية الإنسان عما يأتى من خير وشر ، واتخذت شكل الخصومة العنيفة .. تقول الدكتورة بنت الشاطىء : « وقد أخذت المسألة نقطة ابتداء عند الخلاف فى خلق الله تعالى لأفعال خلقه ، ثم اتسعت وتشعبت ، حتى أخذت شكل جدل حاد ، وخصومة من أعنف الخصومات التى شهدتها البيئة الإسلامية ذلك لأنها لم تعد قاصرة على خلق الله تعالى لأفعال خلقه ، أو خلق الناس لأفعالهم بل تفرعت منها مسائل شتى ، كل منها كان مثار الجدل والمناظرة ، فتكلموا فى الهدى والإضلال والتعديل والتجوير وإرادة الله كون الفسق والكفر . والكلام فى اللطف والأصلح »[٨٥] .

---

(٨٢) الأخلاق : المقدمة : ٤٩ يقول سانتهلير إن « التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به » ويقول عن سبب وقوع الإثم : « إنما منشأه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً » .

(٨٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٣٠

(٨٤) السابق : ٢١٩ (٨٥) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية : ١٢٤

ويمكن القول أن المختلفين – فى حدود المجال الدينى الذى دار الصراع فى إطاره – قد وجدوا المعقول والمنقول لا يحسمان الأمر ، فالأدلة العقلية يبدو فيها التعارض إذ القولبمسئولية الإنسان وحرية إرادته فى إتيان الخير والشر ، قد يبدو متعارضاً مع الإجماع بألا خالق غير الله ، والأخذ بجبرية الإنسان قد يتعارض مع مساءلة الإنسان وتكليفه بالسعى إبتغاء للخير وإتقاء للشر . ثم إن المنقول والمسموع كذلك قد يفضى بعضه إلى القول بالجبر ويفضى بعضه الآخر إلى الاعتداد بالاختيار . وقد أدى ذلك بالمسلمين إلى قائلين بالجبر وقائلين بالاختيار ومتوسطة بين أولئك وهؤلاء(٨٦) .

فالقائلون بالاختيار المطلق هم المعتزلة ومن أخذ برأيهم من بطون الخوارج والمرجئة والشيعة ، وأفعال البشر عندهم محدثة ، والإنسان قادر خالق لأفعاله ومن ثم فهو يستحق عليها الثواب والعقاب .

والقائلون بالجبر المطلق هم أهل السنة كافة والجهمية ، وبعض من الخوارج والمرجئة والشيعة ، ويقين هؤلاء تام فى أن جميع أفعال البشر خلقها فيهم البارى عز وجل(٨٧) .

والطائفة الثالثة هم من يسميهم الشهرستانى بالجبرية المتوسطة وهم يثبتون للإنسان قدرة محدودة غير مؤثرة ، ولا يأخذون بمطلق الجبر أو بمطلق الاختيار(٨٨) .

ومن هذا المنطلق هاجم ابن حزم مذهبى الجبر والاختيار كليهما هجوماً عنيفاً وذهب إلى أن للإنسان مشيئة ، إلا أنها لا تكون إلا أن يشاء الله لها أن تكون .

وقال ابن رشد أيضاً بالتوسط بين الجبر والاختيار ، وذهب الى أن للإنسان حرية مربوطة بالمؤثرات الخارجية وبالعوامل النفسية فيقول : « أعنى أن الأشياء الموجودة عن إرادتنا ، يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب التى من خارج .. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق ، لحقت الشكوك المتقدمة »(٨٩) .

---

(٨٦) أبو محمد على بن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ٣/٥٤ ، ٥٥ المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بمصر أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى : مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين : ١/١٣٩ ، ١٤٠ – تحقيق : . .. . مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ .

(٨٧) الشهرستانى : الملل والنحل : (على هامش الفصل) ١/٥٥ ، ٥٦

(٨٨) السابق : ١٠٨

(٨٩) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة : ٢٢٨ - تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وبدهى أنه توفر لكل من أصحاب الجبر والاختيار والتوسط أو الجبرية المتوسطة سند من الأدلة العقلية والنقلية ، فأصحاب الجبر قالوا مستدلين بالعقل :

* إنه لما كان الله تعالى فعالًا ، وكان لا يشبهه شئ من خلقه ، وجب ألا يكون أحد فعالًا غيره .
* إن الله تعالى عالم بكل شئ ، فعمل الإنسان يجرى على وفق علم الله تعالى السابق وهو إذ ذاك مجبر لا مختار .
* إن شمول القدرة الإلهية يقتضى ألا يقع فى ملك الله إلا ما يريد(٩٠) .

ومن الأدلة التى استعملوها من القرآن الكريم قوله تعالى : « **وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله** »(٩١) وقوله : « **فلم تقتلوهم ، ولكن الله قتلهم** »(٩٢) وقوله : « **وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى** »(٩٣) وقوله : « **ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنّة والناس أجمعين** »(٩٤) .

أما الآيات التى أسند الفعل فيها إلى إرادة الإنسان ، فقد تأولوها على أنها كما ينسب الفعل إلى الفاعل فى قولنا : مات زيد ، والله سبحانه وتعالى هو الفاعل .

وفى الاستدلال بالعقل ، قال دعاة الاختيار وحرية الإرادة الإنسانية :

- إن القول بالجبر مبطل للتكليف ، وإلا فقد نسبتم إلى الله تعالى تكليف ما لايستطاع ، ولزمكم أن تجيزوا تكليف المقعد أن يجرى ، وهذا ظلم وجور وهما منفيان عن الله تعالى .

وقد رد ابن حزم على هذا ، بأن فى ذلك القول تشبيهاً لله بخلقه ، وهو تعالى يفعل ما يشاء . ولا يسأل عما يفعل(٩٥) .

* تكليف ما لايطاق ، ثم التعذيب عليه ، قبيح فى العقول جملة ، فلا يحسن من البارى أصلًا .

---

(٩٠) ابن حزم : الفصل ٢٢/٣ ، ٢٤

(٩١) يونس : ١٠٠

(٩٢) الأنفال : ١٠

(٩٣) الأنفال : ١٧

(٩٤) السجدة ١٣

(٩٥) ابن حزم : الفصل : ٢٥/٣

ورد ابن حزم على ذلك بأن الله فوق المقاييس وفوق أحكامنا ، وأن أحدنا ليقول مثلاً : اعبدونى .. فينكر قوله ، ويقول الله : اعبدونى .. فيكون ذلك حسناً وحقاً ، وإنما قبح ذلك منا لأننا لا نستحقه ، وكذلك قبح منا تكليف مالايطاق والتعذيب عليه ، لأننا لانستحق هذه الصفة(٩٦) .

* إن كان الله خلق الكفر والمعاصى ، فهو إذن يغضب مما فعل وخلق ، ولايرضى ماصنع .

ورد ابن حزم عليهم : ولكنكم تعلمون أنه تعالى خلق إبليس وفرعون والأصنام والكفار ، هذا نفس ماأنكرتم من أنه تعالى غضب من فعله وكره ماخلق(٩٧) .

* إذا كان تعالى خلق الظلم والكفر ، وجب أن يسمى تعالى ظالماً ، لأن من فعل شيئاً وجب أن ينسب إليه .

ورد ابن حزم بأن الله تعالى يفعل الأشياء ولاتنسب إليه كخلق الخمر وإبليس وبناء السماء والأرض(٩٨) « لقد وافقونا على أن الله خلق الخمر ولايسمى خمارا ، وبنى السماء والأرض ولايسمى بناء ، وسقانا الغيث ولايسمى سقاء ولاساقياً ، وخلق إبليس ومردة الشياطين ولايسمى خبيثاً ، فأى فرق بين هذا وبين أن يخلق الشر ولايسمى شريراً ؟ »(٩٩) .

* إذا كان فعلنا خلقا لله .. فكيف يعذبنا على ما خلقه ؟

ورد عليهم ابن حزم بأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل ، ولو أخبرنا تعالى أنه يعذبنا على ما خلق فى غيرنا لقلنا به ولصدقناه ، كما نقرأ أنه يعذب أقواماً على [illegible] ولا أمروا به ، لكن على مايفعله غيرهم(١٠٠) قال تعالى : « وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم »(١٠١) وقوله تعالى : « إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار »(١٠٢) وقوله « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون »(١٠٣) .

---

(٩٦) ابن حزم : الفصل : ٣/١١٢
(٩٧) السابق ٦٩
(٩٨) السابق : ٧٣
(٩٩) السابق : الصفحة نفسها
(١٠٠) السابق : ٩١
(١٠١) العنكبوت : ١٣
(١٠٢) المائدة : ٢٩
(١٠٣) النحل : ٢٥

وساق القائلون بالاختيار لتأييد منحاهم من القرآن الكريم قوله تعالى : **« وأما ثمود فهديناهم ، فاستحبوا العمى على الهدى »**(١٠٤) وقوله : **« إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً »**(١٠٥) .

فإذا نظرنا فى أقوال الفريق الثالث ، وهم أصحاب التوسط ، أو الجبرية المتوسطة كما يسميهم الشهرستانى نجدهم يقولون بأن لنا مشيئة ، إلا أنها لاتكون إلا أن يشاء الله : **« لمن شاء منكم أن يستقيم ، وماتشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين »**(١٠٦) وقد قالوا رداً على أدلة المجبرة وأدلة أصحاب الاختيار إن الله توحّد بالاختيار فى أن يفعل مايشاء وكيف شاء وإذا شاء ، أما اختيار الخلق فهو ماخلق فيهم من الميل والتفضيل لشيء دون آخر ، وقد واجههم خصومهم بالاعتراضات التى وجهت إلى الجبريين والاختياريين كليهما ، وناقشوهم فى إرادة الله للفسق والكفر ، وفى التكليف والعدل والثواب ، فكان ردهم هو أن المعتزلة قالت بالاختيار لتدعيم مبدئها الأساسى بعدل الله ، ومن ثم يصح التكليف والثواب والعقاب ، وأن أصحاب الجبر قد رفضت الاختيار تدعيماً لمبدئها فى شمول القدرة الإلهية ، وموضع الخطأ فى كلا المذهبين هو أننا نقيس أفعال الخالق سبحانه بأحكام عقولنا وهذا تشبيه لله سبحانه وتعالى بخلقه « والقول الصحيح ، هو أن العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل مادونه ، وأنه تعالى غير محكوم عليه ، ولايلزم لأحد على الله تعالى حق ولا حجة ولله تعالى على كل من دونه الحق الواجب والحجة البالغة »(١٠٧) .

ونفوا العلة الغائية ، إذ الله سبحانه وتعالى يفعل مايفعل لا لعلة إلا أنه شاء ذلك ، فليس لأحد أن يتساءل فيقول لم خص أناساً بالسعادة ولم خلق إبليس ومردة الشياطين ؟ ولم لم يمنع قتل أنبيائه ؟ تعالى الله الذى **« لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون »**(١٠٨) .

---

(١٠٤) فصلت ١٧
(١٠٥) الإنسان : ٣٠
(١٠٦) التكوير . ٢٩
(١٠٧) ابن حزم : الفصل : ٩٨/٣
(١٠٨) السابق : ٩/١ ١٢ ، الشهرستانى : الملل والنحل : ١٥/١ - ١٦ ، والآية الكريمة : الأنبياء . ٢٣

وحينما يقول ابن حزم « كل مافعله الله من تكليف ما لايطاق وتعذيبه عليه ، وخلقه الكفر والظلم فى الكافر والظالم ثم تعذيبهما وخلقه الكفر وغضبه منه وسخطه إياه كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل وحق ، وممن دونه تعالى سفه وظلم باطل ، لايسأل عما يفعل وهم يسألون »(١٠٩) نجد أنفسنا ميالين إلى متابعة الدكتورة بنت الشاطىء فى أن ذلك « جنوح مقنع إلى الجبر وانتهاء إليه »(١١٠) .

وإذا ماعايشنا صنيع المعرى تجاه قضية الجبر والاختيار ، سنكتشف أنه تأملات ورؤى مختلفات لجوانب من تلك الاتجاهات الثلاثة سالفة الذكر وبدهى أنها وقد صارت محوراً لابداع فنى صادر عن معاناة إنسانية ، نجدها مشحونة بالقلق العلائى ذى النظرة المتوجسة إلى الكون بأسره ، على أننا سنجد أبا العلاء يكاد يجنح جنوحاً غلاباً إلى القول بالجبر وانعدام قدرة الإنسان على الاختيار .

أبو العلاء وحرية الإنسان فى الاختيار :

عبّر المعرى فى بعض شعره عن تمثله للقضية من تلك الزاوية ، فنراه يقرر قدرة الإنسان على الاختيار حين يقول :

إذا ما أصاب الفتى خطب يضرُّ به فلا يظن جهول أنه ظلما(١١١)

فواضح أن تجهيله لمن يحسب خطوب الناس ظلماً حاق بهم ، لا يكون إلا لأن أبا العلاء يرى البشر يفعلون الشر باختيارهم ، ومن ثم يستحقون ماينزل بهم من جرائه إذ هو نتيجة أفعالهم المختارة .

ويقول : تقلدت المآثم باختيار أوانسى بالفريد مقلدات(١١٢)

فالنص هنا صريح فى القول بحرية الاختيار .

ويقول : تأبى أن تجىء الخير يوماً وأنت ليوم غفران تتب ؟(١١٣)

فالإباء لايكون إلا من قادر على فعل الشىء وعدم فعله ، وتلك هى حرية الإرادة لدى الإنسان .

---

(١٠٩) الفصل : ٧١/٣ (١١٠) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية : ١٣٠
(١١١) اللزوميات : ٤٢٨/٢ (١١٢) السابق : ٢٠١/١
(١١٣) السابق : ٩٧/١ – تتب : تتشوق وتتهيأ .

وقد يعبر أبو العلاء عن قوله بالاختيار ، ومن خلال استنكاره ذم البشر دنياهم ونقمتهم عليها ، لما يصيبهم من ضر ، فلاذنب لها ، وإنما الجريرة جريرتهم ولايكون ذلك إلا لتمتعهم بحرية الإرادة ، يقول أبو العلاء :

نقمت على الدنيا ، ولاذنب أسلفت   إليك فأنت الظالم المتكذب(١١٤)
ويقول : فما أذنب الدهر الذى أنت لائم   ولكن [illegible] جاروا وأذنبوا(١١٥)
ويقول : كذب امرؤ نسب القبيح إلى الذى   خلق الأنام وحط برسامه(١١٦)
ويقول : تعالى الذى صاغ النجوم بقدرة   عن القول أضحى فاعل السوء [illegible](١١٧)

فنراه فى البيت الثالث يستنكر نسبة الشر إلى الخالق إذا قلنا بأن المرء مجبر عليه لأنه مقضى عليه به سلفاً ، وفى البيت الرابع ينزه الخالق سبحانه عن أن يفرض فعل السوء على الإنسان ، ومؤدى ذلك ان الإنسان يفعل الشر ، وغير الشر بمحض اختياره وقد يبدو صنيع المعرى فى هذين البيتين رداً على ماذهب إليه سقراط وأفلاطون من لا إرادية الإنسان للخطيئة ، كما أنه ظاهر المعارضة لموقف الجبرية المطلقة .

وإذا تأملنا البيتين التاليين رأينا نصاً آخر صريحاً على حرية الإنسان فى الاختيار وفى خلق أفعاله وفقاً لإرادته ، ومن ثم مسئوليته عنها ، يقول :

لا ذنب للدنيا ، فكيف نلومها   واللوم يلحقنى وأهل نحاسى
عنب وخمر فى الإناء ، وشارب   فمن الملوم : أعاصر أم حاس ؟(١١٨)

فنراه فى البيت الأول ينحو باللائمة على الإنسان فيما ينجم عن فعله ، وليس ذلك إلا لأنه عنده حر مختار ، وهو يا تمنا فى البيت الثانى إلى أن نرى اللوم يلحق شارب الخمر أكثر مما يلحق عاصرها ، على الرغم مما يشوب الاستفهام البلاغى فى عجز البيت من غموض ، إذ إن الطرفين اللذين يشملهما المعنى ، من البشر ، وهما العاصر والشارب ، وقد يذهب الظن إلى اشتراكهما فى المسئولية ، على حين وردت الدنيا فى البيت الأول طرفاً ، ونص صراحة على ذنب الإنسان فيما أتى . وواضح أنه يرمز بالعاصر فى البيت الثانى إلى القوى الخارجية التى ينسب إليها المجبرة مسئولية تحديد فعل الإنسان .

ويقول أبو العلاء :

لا ييأسن من الثواب مراقب   لله فى الإيراد والإصدار
فترى بدائع أنبأت متحسسا   أن الجزاء بغير هذى الدار(١١٩)

(١١٤) اللزوميات : ١/٨٦ — (١١٥) السابق : ٨٥
(١١٦) السابق : ٢/٤٧٠ — (١١٧) السابق : ١/٤٩٠
(١١٨) السابق : ٢/٦٢ — (١١٩) السابق : ١/٥٩٣

فحديثه عن الثواب فى البيت الأول ، ثم عن الشواهد الدالة على الجزاء فى البيت الثانى ، يدلان على احتيار الانسان لما يوجب الثواب أو الجزاء فى الآخرة .

والملاحظ أن رؤية المعرى للإنسان حرا أو مختاراً لأفعاله ومصيره ، لا تمثل إلا الاستثناء بالنسبة لموقفه العام من تلك القضية . إذ أن قوله بجبرية الإنسان جبرية مطلقة يكاد يكون هو الموقف النهائى الحاسم لأبى العلاء فى هذا الخصوص .

غير أن الدكتورة بنت الشاطىء ترى أن النزعة الوعظية المتمثلة فى غير قليل من عطاء المعرى شعراً ونثراً ، بالإضافة إلى النزعة التعنيفية التى ينعى فيها على البشر فسادهم وسوء صنيعهم ، شاهدان على قوة اتجاهه إلى القول بحرية الإرادة ، تقول الدكتورة عن إلحاحه فى الوعظ والنصائح : « وهذا جنوح إلى الاعتراف بالاختيار والاجتهاد وإلا كيف يستقيم إلقاء النصيحة مع مغلوب على أمره جبل على الشر وأجبر عليه ؟ كيف يوصى بفعل الخير وتجنب الشر من يعلم أن الأمر رهن بمشيئة الله لا بإرادة العبد ؟ »(١٢٠)

ثم تشير إلى لهجته التعنيفية التى ينعى فيها على البشر فسادهم وتقول : « وهذا جنوح إلى الاختيار لأن المجبر على الشر والخطيئة معذور وأولى بنا أن نشفق عليه ، بدلاً من أن نقسو فى لومه وتعنيفه »(١٢١) .

ونحن فى الحق سنرى من خلال النصوص غلبة الروح الجبرى على أبى العلاء حتى ليكاد يكون ذلك هو اتجاهه العام . ولانستشف من نزعته الوعظية وتعنيفه للناس على خطاياهم ، وكشفه لفساد الطبيعة الإنسانية ، بل والحياة ذاتها ، أى جنوح إلى الاختيار كما استنتجت الدكتورة بنت الشاطىء ، بل إن أبا العلاء قد مال ميلًا يكاد يكون تاماً إلى الجبر ، ورتب عليه فساد الطبيعة الإنسانية ، إذ إن الإنسان بدون إرادته العاقلة عبد لشهواته ولأقداره ، كما أنه نفى العلة الغائية عن مطلق الكون ، ومن ثم صارت الحياة كوناً فاسداً يتسم بالفوضى وباللاجدوى ، وعلى ذلك فقد انتهى أبو العلاء إلى تكريس الموت وإلى خيرية العدم المطلق ، وفقاً لما سيرد مفصلًا فى الفصل التالى ، فالرجل إذن حين يعظ أو يوصى بفعل الخير لايجنح إلى الاختيار ، وإنما الخير المطلق والسلوك الإنسانى الأمثل عنده ليس غير تعطيل الحياة بالامتناع عن مسبباتها ، خاصة الزواج والإنسال ، وهو حين يعنف البشر وينعى عليهم فسادهم وإسرافهم فى الشر ، لايقصد إلا أن ينعى عليهم فسولتهم فى ممارسة الحياة والإيضاع فى أسبابها رغم يقينهم الأكيد بأنها رحلة عذاب رهيبة يجبرون عليها ويترصدهم وحش الموت فى كل لحظة ، وفى كل خطوة من خطواتها .

---

(١٢٠) بنت الشاطىء الحياة الإنسانية ١٣٤

(١٢١) بنت الشاطىء الحياة الإنسانية ١٣٥

أبو العلاء والجبر المطلق :

الإبداع العلائى الدال على جبرية الرجل ، من الوفرة – فى اللزوميات وغير اللزوميات – بحيث يكفى لاعتباره من الجبرية الخلّص ، وفقاً لما ذهب إليه الدكتور طه حسين(١٢٢) ، وحتى لايتهم المعرى مرة أخرى بالتناقض نشير إلى أن طبيعة الفنان فيه دفعته لرؤية الموقف الإنسانى من الحياة وفقاً لأبعاده المختلفة ، ومن ثم فإنسان أبى العلاء قد يكون مختاراً أو مجبراً أو حائراً بين الجبر والاختيار ، ولئن كان ذلك معيباً بالقياس إلى فيلسوف يتفلسف ، فأبو العلاء المعرى لم يكن فيلسوفاً ولزومياته ليست كتاب فلسفة أو منطق ، وإنما الرجل وديوانه تجربة فذة لمعاناة الإنسان الروحية ، واستكناه لموقفه من لاجدوى الحياة وعبثية الوجود ثم تكثيف لتلك التجربة وتخليق لها بلغه الإبداع وبطرق الأداء فى الفن .

يتأمل أبو العلاء مايحل بالبشر من حدثان جسام لايختارونها ، ولاسيطرة لهم عليها ، فيقول :

ما باختيارى ميلادى ولاهرمى ولاحياتى ، فهل لى بعد تخيير ؟
ولا إقامة إلا عن يدى قدر ولا مسير إذا لم يقض تسيير(١٢٣)

إن الإنسان يولد ليحيا ماقدر له من حياة ، ثم يعطبه الموت ، ولاظل من إرادة له فى شىء من ذلك ، ومن ثم فالاستفهام فى نهاية البيت الأول ينفى حرية الاختيار ويكرس جبرية الإنسان .

وهو يؤكد أن المبدأ الأساسى فى الحياة الإنسانية هو الإجبار لا الاختيار ، فالإنسان يولد بلا رأى ولا إرادة له فى ميلاده ، وهذا المعنى ماثل فى صدر أول البيتين السابقين وكذلك قوله :

ولم نحلل بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذلك على اضطرار(١٢٤)

فالمرء يلقى به إلى خضم الحياة والمعاناة مكرها ، ثم ينتزع منها على رغمه وضد غرائزه المتعلقة بها ، ولا إرادة له فى المجىء والرحيل كليهما ، بل هو مجبر مكره على الأمرين معاً .. يقول أبو العلاء :

المرء يقدم دنياه على خطر بالكره منه ، ويبآها على سخط(١٢٥)

---

(١٢٢) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ٢٨٦ ، ضمن المجلد العاشر من مجموعة أعمال طه حسين الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤ .

(١٢٣) اللزوميات : ١/٤٣٩ (١٢٤) السابق : ٥٦٢

(١٢٥) السابق : ٢/١٠٦

ثم نراه يعمم الجبر على مابين أول الجسر ونهايته ، على ما بين لحظتى الميلاد والموت فيقول :

جئنا على كره ، ونرحل رُغْماً   ولعلنا مابين ذلك نُجبرُ(١٢٦)

فالسياق النفسى للبيت يدل على أنه يرى الإنسان مجبراً من بداية الرحلة إلى نهايتها وهاهو أبو العلاء المدل غالباً بالعقل وسطوته يقول :

والعقل زين ، ولكن فوقه قدر   فما له فى ابتغاء الرزق تأثير(١٢٧)

فلا سببية إذن ، ولا اجتهاد أو تأثير لقوى الإنسان العاقلة فى طلب الخير . إذ لا كلمة فى ذلك لغير القدر ، والإنسان على ذلك مسير لا مخير :

ولولا القضاء الحتم ، أخبى واقد   ولم يبن ، حول الرافدين خباء(١٢٨)

فما الإنسان إذا أشعل ناراً أو بنى مستقراً ، وفيما هو أعظم أو أصغر من ذلك إلا أداة طيعة فى يد القدر يصنع بها ما يشاء .

ويقول أبو العلاء :

قضى الله فينا بالذى هو كائن   فتم ، وضاعت حكمة الحكماء
وهل يأبِقُ الإنسان من ملك ربه   فيخرج من أرض له وسماء ؟(١٢٩)

وعلى ذلك فحكمة الحكماء وتدبير العقلاء هباء أمام القضاء المحتوم ، وليس على الإنسان إلا الاستمرار فى محنة وجوده إلى أن يخلصه الموت .

ويقول فى فساد الدنيا ، ودنس البشر ، وعجز العقل الإنسانى – الذى يرادف الإرادة فى هذا السياق – عن مواجهة القضاء :

مومس كالإناء دنسه الشر   ب ووغد كأنه الكلب والغْ
وعقول ليست تردّ فتيلا   لقضاء فى عالم الله بالغ(١٣٠)

---

(١٢٦) اللزوميات : ٤٤٥/١
(١٢٧) السابق : ٤٣٩
(١٢٨) اللزوميات : ٤٥ أخبى : من أخبى النار : أطفأها ، وأخبى كذلك : نصب الخيمة .
(١٢٩) اللزوميات : ٦٤/١ (١٣٠) السابق : ١٤٧/٢

ويقول أيضاً :

قالت معاشرُ : كل عاجز ضرِع ما للخلائـق ، لابطء ولاسرعُ
مدبَّرون ، فلا عَتْبٌ إذا خطئوا على المسيء ولاحمد إذا برعوا
وقد وجدت لهذا القول فى زمنى شواهداً ونهانى دونه الورع(١٣١)
ويقول : وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بأمر سببته المقادر(١٣٢)

فنراه يذهب فى البيت الثانى من ثلاثة الأبيات الأولى ، وفى البيت الأخير إلى أن فساد الخلق الإنسانى أو صلاحه ، ومن ثم إتيان الفضيلة أو الرذيلة ، وإدراك النجاح أو الفشل ، ليس مما يحسب للإنسان أو عليه ، إذ هو فى كل ذلك مسير لامخير ، ومجبر لا قادر مختار ، ثم نراه يقول فى البيت الثالث إن الأدلة على جبرية الإنسان كثيرة وموفورة ، ولانحسب قول الرجل بأنه صد عن الأخذ بتلك الأدلة بقادر على التخفيف من روح الجبر السارية فى الأبيات الثلاثة جميعها ولعل قوله بأن الورع نهاه عن القول بالجبر ، رغم شواهده الموفورة وتقريره بأن اعتناق الجبرية محنة أشد على الإنسان من كسر أحد أعضائه على ماجاء فى قوله :

ودعـواك الطبيب لجبر عضـو أخف عليك من دعواك جبرا(١٣٣)

لعل فى ذلك ما ينبيء بالصراع الدينى والسياسى الذى استعر بين دعاة الجبر ودعاة الاختيار على نحو ما أشرنا إليه آنفاً .

ويعلق الدكتور طه حسين على الأبيات العينية الثلاثة فيقول : « فزاد فى هذه الأبيات على إثبات الجبر أمرين : أحدهما نفى التكليف والآخر أنه يرى الجبر ويؤمن به ، ولكن الورع ينهاه عنه ، ولو صدق لقال : إن خوف الناس هو الذى ينهاه »(١٣٤) .

ونحن لانستطيع أن نوافق الدكتور طه حسين فى أن خشية الناس ، أو التقية هى العلة فى تعبير المعرى عن جبريته على نحو ماجاء فى البيت الأخير وإنما هى كما أشرنا قبلا طريقة الفنان – لا الفيلسوف – فى صياغة رؤاه للمواقف الإنسانية ، وإشاراته الموحية بما يكتنف عصره من صراعات حول قضية الجبر والاختيار ، ولقد أوردنا ، وسنورد فى هذا الجزء من البحث عشرات الشواهد من اللزوميات وحدها يعوّل فيها أبو العلاء على الجبر الصريح ويقول به دون أى لبس ، مما ينفى الرهبة أو خوف الناس عن الرجل فى هذا

---

(١٣١) اللزوميات : ١٢١/٢ والضرع : الذليل (١٣٢) السابق : ٤٢١/١
(١٣٣) اللزوميات : ٥٠٦ (١٣٤) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ١٨٧

الصدد بل إن الدكتور طه حسين نفسه يقول فى الصفحة السابقة على تعليقه آنف الذكر : « وقد ذكر الجبر فى اللزوميات أكثر من مائتى مرة ، يثبته ويناضل عنه ، ويبسط سلطانه على الحياة العملية للأفراد والجماعات »(١٣٥) .

ونحن لاندرى بعد كيف نوفق بين هذين الرأيين المتعارضين والمتتاليين للدكتور طه حسين فى تلك القضية الواحدة .

ويقول المعرى :

وإذا عدوت على القضاء مغالبا   فأذاك تستمرى ، وأنفك ترغم
أيكون رفع للشرور ، فينتهى   غاوٍ ، ويقنع بالنبات الضيغم ؟(١٣٦)

فيذهب إلى أن مقاومة القضاء المقدور ليس فى الحقيقة إلا محض حمق وجهالة إذ لاقبل للإنسان بذلك ، ولانتيجة له سوى الاستسلام الخاضع ، ومن المستحيل أن ترفع الشرور المقدرة على البشر ، والفساد الضارب فيهم وفى الحياة لتنتهى غواياتهم وتخمد خطاياهم .

ويقول أيضاً : وكيف يقام فى أمر مهم   ليفعل والمقادر مقعدات ؟(١٣٧)

والاستفهام البلاغى فى البيت ناف لإرادة الإنسان وقدرته على الاختيار والفعل فى مواجهة ماقضت به المقادير .

ويقول : قضى الله أن الآدمى معذب   إلى أن يقول العالمون به : قضى(١٣٨)

فالعذاب مقضىٌّ به على الإنسان فى حياته ، ولامخلص من محنته تلك إلا الموت .

ويقول :

كتب الشقاء على الفتى فى عيشه   وليبلغن قضاءه المكتوبا(١٣٩)

فترى الشقاء كذلك قضاء محتوماً على الإنسان ، لم يحل به باختياره ، ولاتجدى فى رده الإرادة .

ويقول :

إذا كنت يعسوب قوم فخف قدرا   مازال كالطفل يصطاد اليعاسيبا(١٤٠)

---

(١٣٥) تجديد ذكرى أبى العلاء : ٢٨٦   (١٣٦) اللزوميات . ٤١٠/٢
(١٣٧) السابق ٢٠٠/١   (١٣٨) السابق ٧٢
(١٣٩) السابق ١٣٠   (١٤٠) السابق ١٢٧

فالقدر القاضى فوق الإنسان لايمحو إرادته فحسب ، بل هو فى تسلطه عليه أشبه بطفل عابث أرعن قد غابت عنه الحكمة وجانبه القصد .

ويقول بما يفصح تماماً عن جبريته المطلقة ، ورده على كل شأن من شئون الإنسان إلى قوى خارجة عن إرادته :

وما شرف الإنسان إلا عطية　　حدتها الليالى ، والقضاء المسخرُ(١٤١)

فالشريف لايكون كذلك باختياره وإرادته أو بخلقه وعمله ومبادئه ، وإنما لأن الأقدار دفعته إلى هذا المسار لغير علة مفهومة .

ويقول أيضاً : إله قادر ، وعبيد سوء　　وجبر فى المذاهب واعتزالُ
ولولا حاجة فى الذئب تدعو　　لصيد الوحش ما اقتنص الغزال(١٤٢)

فالله سبحانه قادر مهيمن . وتلك حقيقة مسلمة ، والناس منقسمون بين سنية تقول بالجبر ، وبين معتزلة تقول بالاختيار ، غير أن الذئب ما كان ليقتنص الوحش ما لم يكن مهيأ لذلك ومجبوراً عليه ، وهكذا يفضى لنا أبو العلاء من خلال الرمزية الفنية بجبريته الخالصة .

ويقول كذلك : كل على مكروهه مبسل　　وحازم الأقوام لايُنْسِلُ
والخير محبوب ، ولكنه　　يعجز عنه الحى أو يكسل
وجرعة الذيفان مشروبة　　وغيرها المستعذب السلسل(١٤٣)

فالإنسان كما يراه المعرى هنا ، مدفوع إلى ما يكره مرغماً ، وهو عاجز عن تحقيق مايريد إذ لايراد له ذلك ، ومن ثم فالعقل الحازم يقول بتجنب الإنسال والكف عن خطيئة الحياة خلاصاً من أوصاب جسام للنسل وللناسلين جميعاً ، ورغماً عن ذلك لايكف البشر عن إذكاء جذوة الحياة ، وهذا ديدنهم فى كل خير يرونه ويحبونه ثم يتقاعسون عن تحقيقه ، إما عجزا ، وإما فسولة . إن الإنسان لينسحق بالآلام وهو المحب الكلف بالسعادة ، ثم إذا به يتعلق بأستار الحياة رغم يقينه الثابت بأنها رحلة شقاء ومعاناة وأن الخير كله فى تعطيلها . وواضح أن أبا العلاء ينوع فى الإعراب عن تصوره الأساسى بجبرية الإنسان المطلقة فى الحياة .

---

(١٤١) اللزوميات : ٤٢٠/١
(١٤٢) السابق : ٢٧٣/٢
(١٤٣) السابق : ٢٨٢

ويقول كذلك :

لم يسقكم ربكم عن حسن فعلكم   ولاحماكم غماما سوء أعمال
وإنما هى أقـــدار مرتبـــة   ما علقت بإساءات وإجمـــال
دليـل ذلك أن الحـر أعـوزه   قوت ، وأن سواه فاز بالمـــال
كم جد بالرزق ثاو فى منازله   وحُدَّ سار بأفراس وأجمال(١٤٤)

ويقـول أيضـاً :

إذا نزل المقدار لم يك للقطـا   نهوض ، ولا للمخدرات إباء(١٤٥)

وهو هنا لاينفى العليّة فحسب ، بل يرد كل مايحدث للإنسان دون تحفظ إلى قدر الله ومارتبه فى سالف علمه وأقضيته ، وما الإنسان سوى منفذ ، أو صورة تتجسد فيها الأقضية ، وعلى ذلك فالصلة معدومة بين النتائج ومايعتبره الناس أسباباً لها ، فالسقاء ليس ثواباً عن حسن الفعال ولا الجدب جزاء عن سوء الأعمال ، والرزق ليس مشروطاً بالجد والسعى ، فكم من قابع فى منزله قد بسط له فى رزقه ، وكم من كادح حيل بينه وبين مبتغاه . فكل شىء بقضاء إذا حل فهو نافذ ولامهرب منه حتى لكأن المرء بإزائه قطا كسيرة الجناح أو أسد مشلول فى أجمته .

ويقول أبو العلاء :

قد حـار آدم فى القضـاء وآلـه   أفللملائك فى السمـاء تحير ؟
تتخيرين الأمـر كى تحظى به   هيهات .. ليس على الزمان تخير(١٤٦)

فالقضاء المقضى به على الناس فوق إرادتهم ، مجهول حير البشرية مذ كانت حتى لكأن ملائكة السماء قد حارت بدورها فيه ، وعليك أيتها النفس أن تدركى عجزك وانتفاء قدرتك وإرادتك فيما تفعلين أو تتجنبين .

ويقول أيضاً :

تمشى علينا الحـادثات ووطـؤها   كسنا البـوارق ليس فيه عثارُ
إن كان من قتل المحارب مجبرا   يسطى عليه .. فأين يبغى الثأر ؟(١٤٧)

---

(١٤٤) اللزوميات ٢ : ٢٣٥ ، [illegible] الأسود المسمعة فى حاجها

(١٤٥) السابق ١ : ٤٣

(١٤٦) السابق ١ : ٤٤٤

(١٤٧) اللزوميات ١ : ٤٥٨

فنراه يمهد فى البيت الأول لما يريد أن ينتهى إليه فى البيت الثانى ، إنه يقرر سطوة الحادثات على البشر ، وطغيانها الذى لا يتعثر ولا يتخلف عليهم ، ثم يقرر تأثيثاً على ذلك ما يراه من جبرية الإنسان ، وهو يصل إلى ذلك على جسر من اللغة الموحية المؤدية ، فالحادثات التى تطؤنا دون عثار هى التى تقتل ، وما القاتل الإنسان إلا أداة ، ومن ثم فهو مغلوب على أمره ، مسطو عليه ، وقبل أن يجابهنا بسؤاله البلاغى فى عجز البيت الثانى عمن يكون المسئول عن القتل فى تلك الحال نكون قد انتهينا نحن إلى ما يريدنا أن ننتهى إليه من جبرية الإنسان المطلقة فى الحياة .

ونراه فى البيت التالى يتقدم من حيث انتهى فى البيتين السابقين ، فهو لا ينفى مسئولية الإنسان المجبر على أفعاله فحسب ، بل ينحى باللائمة على من يلتمس الثأر لدى الأداة – الإنسان – وليس لدى القاتل الحقيقى ، وهو القضاء الذى اتخذ من أحد رجلين أداة ومن الآخر قتيلًا .. يقول أبو العلاء :

يا طالباً ثأر القتيل ، ألم يبن لك أن كل العالمـين جبار ؟[١٤٨]

إنه يعبر عن جبريته تعبير الواثق المتيقن من الحقيقة ، فيستخدم الاستفهام الاستنكارى فى مخاطبة من يجهلون تلك الحقيقة التى تملأ عقله وكيانه .

ويقول الأستاذ العقاد فى جبرية أبى العلاء : « أما الجبر فهو سبيل كل رجل يشعر فى نفسه بتضارب الإحساسات ، وتحكم الطبائع ، ويعلم بعد مكابدتها أنه لا حيلة له فيما يرضى أو فيما يأبى ، وأنه لا إختيار لعقله فيما ينوى وفيما يصنع ، وما كابد التضارب فى الإحساس والفكر أحد كما كابده المعرى ، فذاك هو الذى أمضّه وأرهقه حتى انتهى به إلى الجزم بأن الإرادة مغلولة ، والأهواء مستبدة ، والعقول مسخرة .. وعلى هذا فهو مبتكر فى مذهب الجبر لا مقلد »[١٤٩] .

وإذا تجاوزنا عما يراه الأستاذ العقاد تضارباً فى فكر المعرى وإحساساته ، إذ أنه عندنا ليس إلا تنوع التجربة وثراء التأمل الميتافيزيقى للكون ، نقول إذا تجاوزنا عن ذلك أن نرى الأستاذ العقاد يرد الجبر العلائى إلى الموروث والمكتسب فى التكوين الروحى والعقلى لأبى العلاء ، ذلك التكوين الذى تناولنا روافده فى الفصل الأول من البحث ، إن أبا العلاء قد

---

(١٤٨) اللزوميات : ٤٥٩/١

(١٤٩) عباس محمود العقاد : الفصول : ٣٢

فطر فى الغالب على مزاج عدمى متبرم بالغ الحساسية ، وامتلك عقلاً خارقاً نفاذاً إلى الأغوار من كل شئ ومن كل حالة من أحوال الذات والكون والإنسان ، وقد وصلت تجارب الرجل ومعاناته وثقافاته الشاملة والعميقة بكل من تلك المكونات الفطرية إلى أقصى طاقاته وغاية مداه .

ويقول أبو العلاء :

غدا رمضانى ليس عنى بمنقض   وكل زمانى ليلتى آخر الشهر
أروم خلاصاً من قضاء مسلط   على ، توخى قاهر الناس بالقهر(١٥٠)

إن الرجل ليدرك قدر نفسه وجبروت عقله فى مواجهة الآخرين ، ولكنه ليقرّ أيضاً بعجزه عن التحرر من قضائه القاهر المتسلط عليه ، وسنرى فى الفصل التالى كيف تصاعد بالمعرى تجربته الميتافيزيقية وإحساسه الغامر بفساد الحياة حتى لا يجد مخلصاً للإنسان من عذاباته سوى الموت .

ويقول المعرى :

قضاء يوافى من جميع جهاته   كما هو عن أيماننا والأياسر
ولو لم يرد جور البزاة على القطا   مكوّنها ، ما صاغها بمناسر

فنراه يذهب لا إلى القضاء مسلط فحسب على الكون من جميع أقطاره ، بل يقول إنها مشيئة الخالق سبحانه وتعالى ، ولعلنا نتذكر هنا ما ذهب إليه دعاة التوسط بين الجبر والاختيار من أن قياس أفعال الحق عز وجل إلى أفعال المخلوقين هو قياس باطل وفاسد ، فالأمور لدى عزته وجلاله معايير ومقاييس لا بد من أن نسلم بعجز عقولنا عن إدراك كنهها وأوجة الحكمة فيها .

ويقول كذلك فى توكيد جبريته المطلقة ، تلك التى ترد كل الأمر إلى المشيئة العليا ولا تبقى منه شيئاً لإرادة الإنسان :

وما زالت الأقدار تترك ذا النهى   عديماً ، وتعطى منية النفس غمرها
إذا يسر الله الخطوب فكم يد   وإن قصرت تجنى من الصاب تمرها
ولولا أصول فى الجياد كوامن   لما آبت الفرسان تحمد ضمرها(١٥٢)

---

(١٥٠) اللزوميات : ١/٥١٩
(١٥١) السابق : ١/٥٢٧
(١٥٢) السابق : ٤٩٣

فنراه يقول فى الأبيات بنفى العلية عن الحياة الإنسانية ، فأولو العقل والفضل معدمون وغيرهم موسرون ، والضر يلحق بالإنسان دون أخذه بأى من أسبابه ، وكل شيء راجع إلى ما أريد له وركب فيه ، ويستخدم الرجل رمزيته الفنية للدلالة على أن الطبائع المخلوقة فى الإنسان ولاحيلة لقدرات عقله أمامها ، هى فى الحقيقة نوع من الجبر المطلق الذى يحدد مصيره على غير إرادته ، ومن ثم فتلك الطبائع القاهرةهى من وسائل القضاء فى التسلط على الإنسان ، فينجح أو يفشل ، ويحسن أو يقبح وليس له إرادة أو اختيار لشيء من ذلك وما أشبهه بجياد خلقت ضامرة فاستحسن منها الفرسان ضمرها وحمدوها من أجله ، ولافضل للضامرة ، أو ذنب لتلك غير الضامرة فى شيء من ذلك .

ويقول أيضاً حول دلالة البيت الأول :

الناس بالأقدار نالوا كل ما رزقوا ، ولم يعطوا على الأقدار(١٥٣)

ويقول كذلك فى هيمنة القضاء على مصائر البشر بغير مايبغون :

تدار على الذى تهوى سواه بحكم الله فى الفلك المدار(١٥٤)

فإذا كانت حياة البشر تسير على غير ما يريدون ، فهم إذن مجبورون غير مختارين

ويقول أيضاً بيته الذائع فى تكريس الجبر وعجز الإرادة الإنسانية :

تقفون والفلك المسخر دائر وتقدرون فتضحك الأقدار(١٥٥)

ويقول : ويقامر الإنسان طول حياته قدراً تمنع من رضا بقمار(١٥٦)

وبدهى أن الهدف متناقض بين طرفى المقامرة ، فالذى يريده الإنسان معاكس لما يريده القدر ، وبدهى كذلك أن المقامرة تحسم دائماً لصالح القدر ضد مشيئة البشر .

ويقول أيضاً :

وهل ألوم غبياً فى غباوته وبالقضاء أتته قلة الفطن(١٥٧)

وليس الفطن والحمق فحسب من هبات الأقدار ، بل إن أبسط سلوك للإنسان لايصدع فيه إلا عن مشيئة القدر ، يقول :

ما حُركت قدم ، ولابسطت يد إلا لها سبب من المقدار(١٥٨)

---

(١٥٣) اللزوميات : ٥٩٣/١ (١٥٤) السابق : ٥٦٣ (١٥٥) السابق . ٤٥٤

(١٥٦) السابق : ٥٧٨/١ (١٥٧) السابق ٥٥٢/١ (١٥٨) السابق ٥٨١/١

ونراه يقول فى استفهام محمل بالنفى والاستنكار ، ومشوب بالسخرية من الإنسان الضعيف الذى يتجاهل حقيقة كينونته ، ويطمح إلى امتلاك الإرادة ومغالبة الأقدار التى لاتغلب :

أرجوت أن تعطى اختيارك والفتى ... يغدو على شُمُس من الأقدار(١٥٩)

ويخاطب المعرى البشر قائلا :

فكروا فى الأمور يكشف لكم بعـ ... ـض الذى تجهلون بالتفـكير
لو درى الطائر الموكر بالعقبى ... أبى أن يهـم بالتوكـير(١٦٠)

والذى يطلب المعرى من البشر أن يدركوه بإنعام النظر وتعقل مسار الحياة بهم ، هو أن مصائرهم موكلة بأقدارهم وأقضيتهم لا بإرادتهم وتدبيرهم ، وعلى ذلك يقول فى البيتين التاليين إنه لايجدى تقتير الشحيح فى زيادة رزقه ، ولايحول بعد المرء عن أسباب رزقه دون بلوغه وفقاً لما جرت به المقادير والأقضية :

يشـق الحـريص على نفســه ... ويطـلب من عيشه أن يـدُرْ
ويأتى الفتى رزقــه وادعــا ... ولو كان فى النيق عند الفُدُر(١٦١)

ويقول فى تصوير مثير لتلاشى الإرادة الإنسانية فى مواجهة المصير المحتوم :

ومن يدفـع القــدر الأولى ... إذا فمه لأكيـل فُغرْ ؟ ؟(١٦٢)

فالاستفهام هنا يتجاوز توكيد النفى ، ليصور نفسياً وانسانياً مدى الهول الإنسانى فى مواجهة مصير لم يسع إليه وقدر لا قبل له بمواجهته ، وهو عاجز أبداً عن مدافعة الشر ورده ليتجنب مايلحقه من ضر ، ولكن دون جدوى :

قد يمكـن البعث إن نادى المليك به ... وليس منا لدفع الشر إمكانُ(١٦٣)

ويقول : نبكي ونضحك والقضاء مسلط ... ما الدهر أضحكنا ولا أبكانا
وأرى الجدود حبت قريشاً ملكها ... وزوته عمداً عن بنى ملكانا(١٦٤)

---

(١٥٩) اللزوميات : ٥٩٤/١
(١٦٠) السابق : ٦٠٢
(١٦١) السابق : ٦١٧ والفُدُر : الوعول ، والواحد فَدَر
(١٦٢) السابق : ٦١٨
(١٦٣) السابق : ٥٠٠/٢
(١٦٤) السابق : ٥٣٠

فزماننا المعيش لاعلاقة له بشقائنا وسعادتنا ، وإنما هى أقضيتنا التى تعمل فى مصايرنا بغير إرادتنا وتسلبنا حرية الاختيار ، وهى التى خصت المجدودين بالتوفيق . وحجبته عمداً عن غيرهم دون سبب أو علة فى أولئك أو هؤلاء .

ويقول الرجل كذلك :

أعــوذ بربى من ســخطه	وتفريـط نفس وإفراطهــا
وتجرى المقــادير منـه على	عظام النجـوم ، وأشراطهـا
وما دفعت حـكماء الرجـال	حتفـا بحكمـة بقراطهــا
ولـكن يجىء قضـاء يريـ	ـك أخاغيها مثل سقراطها(١٦٥)

إن المقادير سارية على مخلوقات السموات والأرض ، وليس لعلم الإنسان أو جهله من تأثير فى فقدانه حريته تجاه القضاء الصارم ، فأمامه يتساوى الحكماء والدهماء جميعاً .

ويقول أبو العلاء بجبرية قلقة حائرة :

خرجت إلى ذى الدار كرها ورحلتى	إلى غيرها بالرغم والله شاهد
فهل أنـا فيما بين ذينـك مجبر	على عمل أم مستطع فجاهد ؟(١٦٦)

إنه يقطع بجبرية الحياة الإنسانية فى مبدئها وفى منتهاها ، ويتساءل عما بين بداية الرحلة ومنتهاها هل هو مجبر خلاله أم مختار ؟ غير أن السياق يوحى بأنه تساؤل الحائر فى مصير الإنسان المجبر ، لا الشاك فى جبرية المصير فى تلك الحياة .

ويقول كذلك مع ميل أوضح إلى الجبر :

أرى شــواهد جبر لا أحققه	كـأن كلا إلى ما ساء مجرور(١٦٧)

فشواهد الجبر وأدلته قائمة على أن الإنسان مدفوع إلى مايسوؤه على غير إرادته ولكنه قلق الفنان وطريقته فى التعبير عما يجد يتمثلان فى آخر صدر البيت .

---

(١٦٥) اللزوميات : ١١١/٢ (١٦٦) السابق : ٣١١/١

(١٦٧) السابق : ٤٣٧

أبو العلاء بين الجبر والاختيار :

وعلى الرغم مما أسلفناه من تعاظم الروح الجبرى الصريح فى شعر اللزوميات ، وعلى الرغم من هيمنة جبرية الرجل على جانب كبير جداً من عطائه الشعرى والنثرى جميعه ، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه كان من الجبرية الخلّص ، فإن روح الفنان فى أبى العلاء قد صورت تلك القضية الخطيرة التى شغل بها الإنسان منذ وعى لنفسه وجوداً فى الحياة ، من كل رؤاها ، ومن مختلف أبعادها وزواياها ، ويتمثل البعد الثالث الذى رصده أبو العلاء فى تلك القضية ، فى موقف التوسط بين الجبر والاختيار ، أو فى تلك الجبرية المخففة الملطفة التى أشرنا إليها آنفاً . يقول المعرى فى التوسط بين الجبر وحرية الإرادة فى الاختيار :

لا تعش مجبِــراً ولا قــدريا ... واجتهد فى توسـط بين بينا(١٦٨)

وواضح أن هذا التوسط المقصود هو الجبر الملطف الذى يرفض الجبرية المطلقة وحرية الإرادة فى الاختيار ، ويقول بمشيئة غير مؤثرة للإنسان ، ويتكىء على أنه لايجوز قياس مايتعلق بالحق سبحانه وتعالى إلى نظائره لدى البشر . وقد وافقنا الدكتورة بنت الشاطىء فى أن هذا الاتجاه ليس غير جنوح مستتر إلى الجبر .

ويمثل الرؤية العلائية الرابعة فى تلك القضية ، أن يتوقف الرجل عن القول بالجبر أو الاختيار أو التوسط ، أو أن يعرض المواقف المتباينة والعناصر المشكلة لأبعاد الصراع فى تلك القضية دون أخذ صريح بأى منها .

يقول المعرى :

وان سألوا عن مذهبى فهو خشية ... من الله ، لاطوقا أبث ولا جبرا(١٦٩)

إنه يقرر توقفه عن الأخذ بغير خشية الله ، غير مدفوع إلى ذلك بموقف خاص فى قضية الجبر والاختيار .

ويقول أبو العلاء :

وقيل نفوس الناس تسـطيع فعلها ... وقال رجال : بل تبين جبرها(١٧٠)

(١٦٨) اللزوميات . ٥٣٥/٢

(١٦٩) السابق ٤٨٤/١ الطوق : الطاقة أى حرية الاختيار

(١٧٠) السابق . ٤٢٣

فتراه يعرض كلا المذهبين دون التزام بأى منهما ، ودون تحديد لاتجاه بعينه على نحو مافعل فى البيت السابق إذ قرر أن تقوى الله عنده لاعلاقة لها بجبر أو اختيار .

ويقول فى الاتجاه ذاته :

وتَخَالَفُ الأهواءُ : هذا مدع فعلا ، وذلك دينه الإجبار (١٧١)

فالرجل يعرض هنا المذهبين الرئيسيين دون بيان هوية خاصة به فى القضية .

ويقول المعرى :

وجدت الفتى يرمى سواه بدائه ويشكو إليك الظلم وهو ظلوم
فإن كان شيطان له يستفزه فأيهما عند القياس تلوم ؟(١٧٢)

فتراه فى البيت الأول قد أثبت للإنسان إرادة الشر ، ومن ثم فهو ظلوم ملوم ، ثم لايلبث فى البيت الثانى أن يوزع مسئولية الفعل بينه وبين قوى خارجة عنه تتسلط بقدراتها عليه ، ومن ثم يطرح الرجل سؤالًا يبقى بلا إجابة عمن يكون المسئول الحقيقى عن الشر فى تلك الحال ؟ .

ويقول أبو العلاء :

فأوسع بنى حواء هجراً فإنهم يسيرون فى نهج من الغدر لاحب
إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغى طبع أخذه أخذ ساحب(١٧٣)

فتراه ينحو باللائمة على البشر لتنكبهم طريق الحق واتسامهم بالغدر ، وبدهى أنهم لايلامون إلا لأنهم ذوو إرادة واختيار فيما يلامون عليه ، غير أنه لايلبث فى البيت الثانى أن يوزع مسئولية الفعل بين عقل يريد إلى الرشد ، وطبع لاحيلة للإنسان فيه يطغى على العقل ويقود إلى الخرق والفساد . وتبقى علامة الاستفهام قائمة : هل الإنسان مخير لامتلاكه العقل المفكر ، أم مسير مجبر لسيطرة طبائعه وغرائزه التى لاقبل له بمقاومتها على قواه المفكرة العاقلة ؟

---

(١٧١) اللزوميات ٤٥٩/١ (١٧٢) السابق : ٣٩٣/٢

(١٧٣) اللزوميات : ١٤٢/١ .

ويقول أبو العلاء فى حيرة الفنان وقلق الإنسان بإزاء تلك القضية :

كيف احتيالك ، والقضـاء مدبر   تجنى الأذى .. وتقول إنك مجبر(١٧٤).

ذلك لأن التسليم فى صدر البيت بأن القضاء هو المدبر ، يعنى بالضرورة نفى المسئولية فى جناية الأذى عن الإنسان ، إذ هو تبعاً لذلك مجبر بالفعل وأداة فى يد القضاء وليس فاعلًا أصلياً ، وعلى الرغم من ذلك يصاعد القلق عبر صياغة البيت متمثلًا فى قول الرجل : (كيف احتيالك.– تجنى الأذى – وتقول إنك مجبر) فكلها ينبىء عن جنوح إلى تحميل الإنسان جانباً من المسئولية عن ممارساته وأفعاله .

وبعد .. فلعله من المناسب أن نتلبث قليلًا لنرى ما يمكن أن نطمئن إليه باعتباره الموقف الفكرى والنفسى الحاسم لأبى العلاء فى تلك القضية المتميزة : قضية الجبر والاختيار .

ولقد سبق أن رأينا الدكتور طه حسين فى تجديد ذكرى أبى العلاء يعتبره جبرياً ويقيم الأدلة على ذلك ، ولكنه عاد فوضعه ضمن الجبرية الملطفة أو مذهب التوسط بين الجبر والاختيار ، ولقد بنى موقفه الجديد على قول المعرى فى الفصول والغايات : « ألا ترى الحجر الموضوع مر به العاثر فأدمى الإبهام ! ولاذنب للحجر ، ولكن للواضع والعاثرين »(١٧٥) .

وقد نسب الدكتور أبا العلاء إلى الجبر الملطف تأسيساً على ذلك لأن التبعة فيما حدث ليست تبعة الحجر بالقطع ، وإنما هى موزعة بين من وضعه فى الطريق فهيأ أسباب إيذائه من يعثر به ، وبين العاثر الذى لم يستدل بعقله على موضع العثار فيتجنبه ، وعلى ذلك فأبو العلاء يرمز بذلك إلى أن مسئولية الشر فى الحياة الإنسانية مرزعة بين من يهيىء دواعيه وأسبابه ، وبين من يأخذ بتلك الأسباب فيرتكب الشر ولايهتدى بعقله الهادى إلى الخير والحق(١٧٦) . ثم يخلص الدكتور طه حسين إلى أن يقول : « وإذن فهو الجبر الملطف –

---

(١٧٤) اللزوميات : ٤٤٨/١

(١٧٥) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ٢٧٩/١ .

(١٧٦) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤٥٤ المجلد العاشر من الأعمال الكاملة للمؤلف ، دار الكتاب اللبنانى : بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤ .

إن صح هذا التعبير – الجبر الذى يعذر الإنسان بعض العذر ، ولكنه لايعفيه من التبعات كلها ، الجبر الذى يبيح لأبى العلاء أن يلوم الناس على آثامهم ، ويأمرهم بالخير ، ويفرض عليه أن يحتاط لنفسه فيصطنع الخير ماوجد إلى ذلك سبيلا ، وهذا الرأى من آراء أبى العلاء شائع فى اللزوميات شيوعاً شديداً على تفاوت فى ذلك ، فهو مرة يسرف فى الجبر ، ومرة يقتصد فيه »(١٧٧) .

ونحن نرى أن التوسط ، أو الجبر المخفف ، شأنه شأن القول بالاختيار أو التوقف التام عن التحديد ، تتطامن جميعها إذا قيست إلى الجبرية الخالصة الطاغية على اللزوميات كماً وكيفاً ، وقد فصلنا ذلك آنفاً وأثبتنا رأى الدكتور طه حسين فى توكيد ذلك . وفضلا عن هذا ، نقول إن الدكتور طه حسين قد أسرف فى الاستنتاج من تلك العبارة العلائية التى أوردها عن الفصول والغايات ، والذى أفضى به إلى ذلك هو استنباطه من العبارة دوراً ذا شأن للعقل فى السلوك الإنسانى ، إذ يقول فى تحليله لتبعة الإنسان فى ارتكاب الشر : « والنوع الثانى تبعة الذين يرون أسباب الشر فلا يتجنبونها .. وإنما يقبلون عليها .. فهذه تبعة سلبية ، وأيسر ما يستخلص من تحقيق هاتين التبعتين أن الإنسان ليس مسئولا كل السؤال عن سيئاته ، لأنه لم يبتكر أسبابها .. ولكنه فى الوقت نفسه ليس معفياً كل الإعفاء من هذه السيئات لأن له عقلا يهديه فى هذا الطريق فمن الحق عليه أن يهتدى وهو ملوم إذا لم يفعل »(١٧٨) والمتمعن الدقيق فى عبارة أبى العلاء ، لايجد ذلك الذى استوحاه الدكتور طه حسين منها عن دور العقل فى الفعل البشرى ، خاصة إذا علمنا أن أبا العلاء قال قبل تلك العبارة مباشرة : « إن الله – وله علو المكان – جعل الشر غريزة فى الحيوان ، فأبعدهم عن الشرور أقلهم حظاً فى المعقول . ألا ترى الحجر الموضوع .. الخ »(١٧٩) .

وأيسر ما يفهم من تلك العبارة أن الشر غريزة طبعية فى الإنسان ، وأن البشر أخصب المخلوقات بيئة لتلك الغريزة لأنهم أعظمها حظاً من العقل والتفكير .

---

(١٧٧) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤٥٥ .

(١٧٨) السابق : ٤٥٤ .

(١٧٩) أبو العلاء المعرى : الفصول والغايات : ٢٧٩/١ .

ويتناول الدكتور محمد مندور غلبة الطبع الغريزى لا العقل على السلوك الإنسانى حينما يشير : « لما هو ثابت بداهة من أننا لانسير فى الحياة بعقولنا ، بل بقوى دفينة أغلبها عضوى المصدر ، ولكم من مرة نأتى الشر ونحن نعلم أنه شر ولانستطيع أن نمسك عنه »(١٨٠) .

وعلى ذلك – ومن خلال أبى العلاء نفسه – نحن نكاد لانرى هذا الشأن الذى رآه الدكتور طه حسين للعقل فى الفعل الإنسانى وأقام عليه موقفه فى الجبر الملطف ، ولو رجعنا إلى المقارنات التى أقامها أبو العلاء بين قدرات الغرائز الطبيعية وقدرات العقل ، لرأينا الغلبة فيها تكاد تكون للطبائع دون العقل على طول الخط .. وآخر ما مر بنا فى هذا الخصوص قول الرجل :

إذا ما أشار العقل بالرشد جرهم إلى الغى طبع أخذه أخذ ساحب(١٨١)

وسنعرض لغير قليل من أنماط هذا البيت عند الحديث عن الموقف العلائى من المعرفة الإنسانية .

أما الدكتورة بنت الشاطىء ، فهى ترفض رأى الدكتور طه حسين فى الجبر الملطف لتخلص إلى الحكم على المعرى بالتناقض فى تلك القضية إذ تقول : « عندنا أن أبا العلاء متناقض فى مسألة الجبر والاختيار ، فلسنا نعرف له رأياً بعينه ثبت عليه ، وإنما نراه يبعد فى الجبر حينا ، حتى ليصور الإنسان مجبولا على الشر مغلوباً على أمره ، يحاول الخير فتقعده قوى قاهرة غلابة لاسبيل له إلى مقاومتها ، ويجنح إلى الاختيار حيناً فيقول بالاجتهاد ويدعو إلى صالح الأعمال ويقسو فى لوم الناس ويضيق بآثامهم ، وينفى الذنوب عن الدنيا والقدر ليثقل بها كاهل الإنسان ، ويتوسط متردداً بينهما حيناً ثالثاً كما رأينا فى قصة الخنجر والعاثر ، وقد يتوقف فى الأمر فلايقول بجبر خالص ولا باختيار خالص ولابجبر متوسط ملطف بل يقف حائراً متردداً .. هو إذن متناقض لم يثبت عند رأى بعينه ، فليس من الصواب أن نقول إنه جبرى أو اختيارى أو متوسط أو متردد لأنه قال هذه جميعاً فاختلط أمره وتناقضت أقواله »(١٨٢) .

---

(١٨٠) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١٠٥ .

(١٨١) اللزوميات : ١/١٤٢ .

(١٨٢) بنت الشاطىء : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء : ١٤١ ، وأسباب رفضها للجبر الملطف ، بالكتاب ص ١٤٠ وأهمها أن الرجل جمع فى مواقفه بين المذاهب المختلفة ، على نحو ما أثبتته للدكتورة من ص ١٤١ .

ويتناول الأستاذ حامد عبد القادر القضية نفسها فيقول : « ولّما كان فى اعتناق أحد المذهبين غلو وتطرف ، كان من الأسلم اتباع خير الأمور وهو : التوسط بين الرأيين ، فليس من الحزم الإيمان بأن الإرادة البشرية مقيدة لا تأثير لها مطلقاً ، ولابأنها تستمتع بحرية كاملة مستقلة عن قدرة الله وتقديره ، وإذن يكون المذهب الحق هو مذهبا وسطا بين هذين الطرفين ، وحينئذ يظهر أبو العلاء على مسرح التفكير فى لباس آخر ويقول :

وإن سألوا عن مذهبى فهو خشية   من الله لا طوقا أبث ولا جبرا[(١٨٣)]

مرحى ! مرحى ! أبا العلاء .. لقد بلغت من التذبذب غايته ، وأدركت من التقلب والتردد قمته ، وتنازعتك المذاهب وتجاذبتك الآراء ، فلم يستقر بك فى هذا الأمر قرار لقد حشرت نفسك فى زمرة القدريين تارة ، وانتميت إلى الجبريين تارة أخرى ، ثم نبذت هؤلاء وهؤلاء ظهريا وشققت لك طريقاً بين طريقهما ، ولكنك لم تبين لنا حقيقة هذا المذهب الوسط الذى ارتضيته ولم تذكر لنا لم ارتضيته وفضلته »[(١٨٤)] .

ونود إبتـــداء أن تأسف لتلك الروح المتحاملة التى هيمنت على الأستاذ حامد عبد القادر فى حجاجه العلمى ، حتى لتبدو أشبه بروح الادعاء فى المحاكات منها بروح الفنان المرهف أو الناقد المتفهم المتذوق ، فكل ما أراد أن يخلص إليه الأستاذ عبد القادر هو أن المعرى متناقض فى قضية الجبر والاختيار ، وكان بوسعه أن يقول ذلك بنبرة خافتة ، وبروح محايد لايعنيه إلا اجتلاء الحقيقة كما فعلت الدكتورة بنت الشاطىء ، ولكنه من أسف لم يفعل .

ونحن – بعد – نرى أن القول بالتناقض غير وارد ولامناسب لتقييم صنيع أبى العلاء ، وموطن الداء فى ذلك هو النظر فى عطاء الرجل على أنه فلسفة فيلسوف لا عطاء شاعر ، ولقد فصلنا فى غير موضع من البحث أن أبا العلاء شاعر مستكنه للكون ، ذو فكر ميتافيزيقى تأملى صاغه فى إبداع فنى متميز ، والأستاذة الدكتورة بنت الشاطىء قد انتهت بدورها أيضاً إلى أن أبا العلاء شاعر إنسانى لا فيلسوف[(١٨٥)] ، وعلى ذلك فالتناقض يحكم به على البناء الفكرى لفلسفة الفيلسوف إذا اختلت أو تعارضت ، وليس الأمر كذلك فى الإبداع الفنى ، إذ إن الشأن لدى الفنان المتأمل لأى من مفردات الفكر الميتافيزيقى – ومنها الجبر والاختيار – هو تعدد الرؤى وتنوع التأملات الفنية وفقاً لتعدد زوايا ما يتأمله من ناحية ، ولاختلاف حالاته النفسية وتطور أحاسيسه ومكونات تجاربه الفنية من ناحية أخرى .

---

(١٨٣) اللزوميات : ٤٨٤/١ .
(١٨٤) حامد عبد القادر فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره : ١٤٩ .
(١٨٥) بنت الشاطىء حياة الإنسانية عند أبى العلاء : ٣٤ ، ٤٤ ، ٢٠٥

غير أن المنحى النفسي والفكرى الغالب على الرجل فى تلك القضية هو الجبرية المطلقة كما بينا آنفاً ، ويستمد هذا الرأى ثباته عندنا من المنقول والمعقول كليهما ، ويكفى أن نذكر بما قرره الدكتور طه حسين من أن أبا العلاء كرس الجبر المطلق وناضل ليؤكد سلطانه على حياة الأفراد والجماعات أكثر من مائتى مرة فى اللزوميات وحدها(١٨٦) ويكفى أن نحيل إلى الشواهد الكثيرة الدالة التى أوردناها قبل صفحات قلائل فى هذا الخصوص .

فإذا احتكمنا إلى المعقول دلنا دون تردد على أن الجبر المطلق هو أكثر الاتجاهات مواتاة للتكوين العلائى روحاً وفكراً ووجداناً ، ولقد أوردنا قبلا رأى الأستاذ العقاد فى جبرية أبى العلاء ، وهو رأى نرتضيه ونقدره حق قدره لارتكازه على الحقائق النفسية والفكرية الحاكمة فى التكوين الروحى والإنسانى لأبى العلاء . وسنغفر لأنفسنا عرض رأى الأستاذ العقاد مرة أخرى لموضوعيته ولصلته الوثقى بما نحن بصدده .. يقول الأستاذ العقاد : « أما الجبر فهو سبيل كل رجل يشعر فى نفسه بتضارب الإحساسات وتحكم الطبائع ، ويعلم بعد مكابدتها أنه لا حيلة له فيما يرضى أو فيما يأبى ، وأنه لا اختيار لعقله فيما ينوى وفيما يصنع ، وما كابد التضارب فى الإحساس والفكر أحد كما كابده المعرى فذلك هو الذى أمضه وأرهقه حتى انتهى به إلى الجزم بأن الإرادة مغلولة ، والأهواء مستبدة ، والعقول مسخَّرة »(١٨٧) .

فالمعرى عندنا إذن من الجبرية المطلقة الخلّص ، وسنرى حين الحديث عن تجربته العبثية ماكان لتلك الجبرية المطلقة من تأثير بالغ على مناخ العبث فى تلك التجربة .

الـروح :

تعددت رؤى المعرى لطبيعة الروح ، ولصلته بالجسم ، ولمصيره بعد فناء الجسد .

يفضى الرجل بما انتهى إليه تأمله من أن الجسد مضار بحلول الروح فيه إذ هى سبب فساده ومعاناته فيقول :

---

(١٨٦) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء : ٢٨٦ .

(١٨٧) عباس محمود العقاد - الفصول : ٣٢ .

ياروح .. كم تحملين الجسم لاهية	أبليته ، فاطرحيه طالما لُبسا
ان كنت آثرت سكناه ، فمخطئة	فيما فعلت ، وكم من ضاحك عبسا
أو لا ، فجبر ، وأن أشوى فجاهلة	كالماء لم يدر ما لاقاه إذا حبسا
لو لم تحليه لم يهتج لمعصية	وكان كالترب ، ما أخنى ولا انبسا
تركت مصباح عقل ، ما اهتديت به	والله أعطاك من نور الحجا قبسا(١٨٨)

فنراه يحمل الروح الوزر من جهتين ، أولاهما سكناها الجسد إن كانت فعلت ذلك مختارة لأنها تكون قد آثرته على السلام السماوى ، ولم تهتد بنور القوى العاقلة التى ترشد إلى غير ما اختارت ، وثانيتهما : ما أوقعت فيه الجسد من إثم المعصية ، إذ إنه بدون الروح مادة لا إرادة لها ولافعل ، ويبدو أنه بهذه المقولة يخالف ما ذهبت إليه الأفلاطونية الحديثة من نورانية الروح وكونها مصدر الخير ، وكثافة الجسد وظلمته ومن ثم فهو مصدر للشر ، وأن الخطيئة تكون حينما ينساق البشر لشرّيّة الأجسام ، ويزورّون عن نورانية الأرواح .

ولعله من المناسب أن نلمع هنا إلى التصور الفلسفى للروح وطبيعتها وعلاقتها بالجسد ، إذ إن صدور المعرى فى تأملاته عن بعض تلك التصورات احتمال وارد ولاشك ، وقد يكون ذلك بطبيعة الحال صدوراً بالموافقة أو بالمخالفة .

يذهب أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) إلى أن السموات العلا ، حيث السعادة والإدراك المطلق ، كانت مقراً للروح أو النفس البشرية ، ثم أسكنت الجسم بتأثير من النفس الكلية ، فاكتسبت بذلك القوة الغضبية والقوة الشهوانية بالإضافة إلى مالديها من قوة مفكرة ، وهذه هى النفوس الثلاث ، وأكملها القوة المفكرة . ثم القوة الغضبية فالشهوانية ، وقد ذهب أفلاطون إلى خلود الروح ، لأنها بعد انفصالها عن الجسد تعود إلى سالف سكناها فى العالم العلوى(١٨٩) . إن عقيدة أفلاطون فى النفس أنها « روحية ، تدرك الروحيات ، وتتوق إليها ، وتعلم مابينها وبين المادة من تغاير ، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون »(١٩٠) .

---

(١٨٨) اللزوميات : ٣٤/٢

(١٨٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٨٩ ٩٢ .

(١٩٠) السابق : ٩٢

ثم نحت الافلاطونية الحديثة – خاصة لدى أفلوطين المصرى (٢٠٥ – ٢٧٠ م) بمذهب أفلاطون منحى صوفياً متأثراً بالأديان الشرقية السماوية وغير السماوية من سحر وتنجيم وعرافة وعلم طبيعى(١٩١) ، وتميزت الأفلاطونية الحديثة بفكرتى الإشراق والعرفان اللتين تقولان بإشراق النفس الكلية على النفوس الجزئية . فتسمو بها ، وتقربها من طبيعتها السماوية الأولى حيث عالم الوجود والحقيقة ولايكون ذلك إلا حين تتجنب النفوس الجزئية ميولها الشهوانية وأدران الرذائل ، وتتمسك بأسباب الفضائل ، وكلما أوغلت النفوس الجزئية فى ذلك ازدادت شفافية ، ومن ثم ازداد تهيؤها لإشراق النفس الكلية عليها ، وكلما طاوعت رغباتها الجسمية الشهوانية ، ومن ثم قارفت الرذيلة ، ازدادت كثافة وقل تهيؤها لاستقبال الإشراق ، ولذلك كان التصوف والبعد عن أطايب الدنيا ومتعها وكَدّ أتباع المذهب كى تتطهر أرواحهم ، وتقترب من المستوى الروحى قدر ابتعادها عن المستوى المادى فترتفع منزلتها وتدنو من جوهرها الحقيقى . وهو الخير والإدراك المطلق غير المحدود بمكان وزمان ، ومن ثم يمكنها أن تدرك ما يقع الآن وما يقع فى المستقبل وتحظى بالكشف فتشاهد مايحدث حالياً فى كل مكان(١٩٢) .

وقد مال الكندى والفارابى وابن سينا من فلاسفة المسلمين للأخذ بهذا المذهب(١٩٣) .

ومنذ عهد ديموقريطس (٤٧٠–٣٦١ ق.م) زعيم الفلسفة الذرية – ظهر إلى جانب هذا المذهب الروحى ، مذهب آخر يقول بمادية النفس البشرية ، ويرى أصحاب تلك المدرسة أن الكائنات جميعها بما فيها النفس تتكون من ذرات مادية ، مع فارق أن ذرات النفس البشرية هى أدق الذرات وأسرعها حركة ، وتلك هى الجواهر التى تؤلف النار ألطف المركبات ، فالنفس جسم نارى(١٩٤) .

وفى نزعة أفلاطونية إسراقية لاتخفى ، يقول ابن سينا عن الروح الإنسانية : « هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوضاً عنه اللواحق الغريبة . مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى

---

(١٩١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٨٧

(١٩٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٢٨٩ « عاش أفلوطين بين سنتى ٢٠٥ ، ٢٧٠ ميلادية . وقد ولد فى مصر الوسطى وتفلسف فى الاسكندرية ، وانتقل إلى روما فى الأربعين وتوفى بها عن خمس وستين سنة بعد أن بلغ قمة الشهرة .

(١٩٣) حامد عبد القادر : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره : ١١٣ .

(١٩٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٤٠ ، وقد عاش ديمقريطس بين عامى ٤٧٠ و٣٦١قبل الميلاد .

المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم تعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى مشتغلة بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر . لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت باللذة العليا »(١٩٥) .

وعلى ذلك فتأمل الأبيات السابقة لأبي العلاء يدل على أنه يسلم بعلوية الروح بمايتفق والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة لدى أفلوطين ، وهو يقرر ذلك بقوله إن الروح سكنت الجسد ، أى وفدت إليه من العالم العلوى وهى بالضرورة على غير طبيعته ، ولكنه يخالفهما حين يرى الروح سبب معاناة الجسد وشرور الإنسان ، إذ هى لدى هؤلاء نورانية شفافة باعثة للخير ، وتبعد عن طبيعتها تلك حينما تنقاد لميول الجسد ومن ثم تقع خطايا الإنسان فى الحياة ، ويقول أبو العلاء :

ولو سكنت جبال الأرض روح　　　لما خلدت تضاد ولا أراب(١٩٦)

فيقرر بذلك أن الروح هى عامل الفناء فى الجسد ، حتى أنها لو سكنت جبالا لتفتت تلك الجبال ، ويؤكد ذلك المعنى فيقول :

لو تسلك الروح فى الأجبال عالمةً　　　كعلمنا ، هدمتها كثرة الرعد(١٩٧)

ويقول أيضاً مؤكداً منحاه فى تسلط الروح على الجسد بالشر والفساد :

ومسكن الروح فى الجثمان أسقمه　　　وبينها عنه من سقم يعافيه
وما يحس إذا ما عاد متصلا　　　بالترب تسفيه فى الهابى سوافيه(١٩٨)

فالجسد حين تفارقه الروح بالموت ، يتخلص من آلامه وأوصابه ، فالروح إذن مصدر تلك المعاناة .

إنه ينص صراحة على أن حلول الروح فى الجسم نكبة وشر خالص فيقول :

وكان حلول الروح فى الجسم نكبة　　　على خير معيا أو على شر معلم(١٩٩)

---

(١٩٥) أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات : الرسالة الثالثة : فى القوى الإنسانية وإدراكاتها : ٤٤ مطبعة الجوائب - الطبعة الأولى القسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ .

(١٩٦) اللزوميات : ١٠٠/١ تضاد (بالبناء على الكسر) اسم جبل ، أراب من مياه البادية ، أو اسم موضع .

(١٩٧) السابق : ٣٣٧/١

(١٩٨) السابق : ٦٣٠/٢ والهابى : تراب القبر

(١٩٩) السابق : ٤٣٨

ويقول المعرى :

أعـائبة جسـدى روحـه ... وما زال يخدم حتى ولى ؟
وقد كلفتـه أعاجيبها ... فطورا فرادى ، وطور ثنا
يناق ابن آدم حال الغصون ... فهاتيك أجنت وهذا جنى(٢٠٠)

فالجسد هنا محكوم بالروح التى استبدت أعاجيب نزعاتها وأحوالها به حتى انهكته ، والمقارنة بين حال الإنسان وحال الشجر دالة على أن فى هيمنة الروح على الجسد . وخلو النبات منها تكمن علة الفساد الإنسانى ، والإثمار الخيِّر للنبات .

ثم إن الرجل ليتأمل العلاقة بين الروح والجسد منذ أن التقيا بأمر الله ، فيراها علاقة صراع وجهاد ، وهو بذلك يقترب من الأفلوطينية وصداها الإسلامى لدى ابن سينا وغيره على ما ألمحنا آنفاً .. يقول أبو العلاء :

إذا اقترنت بجسم الحى روح ... فتلك وذاك فى حالى جهاد(٢٠١)

ولعله لم يشر إلى مادية الروح إلا مرة واحدة حين قال :

والروح أرضية فى رأى طائفة ... وعند قوم ترقى السموات(٢٠٢)

فتصوره الثابت لها أنها علوية ، ومن ثم تصاعد إلى السماء عقب موت الجسد :

سيان ضدان من روح ومن جسد ... هذا هبوط ، وهذا فيه إصعاد(٢٠٣)

وللروح على الجسد ميزة الفضل والشرف ، فهى المضمون والمحتوى ، وإن هو إلا الشكل أو الإطار فحسب :

كإنائك الجسم الذى هو صورة ... لك فى الحياة ، فحاذرى أن تخدعى
لا فضل للقدح الذى استودعته ... ضرباً ، ولكن فضله للمودع(٢٠٤)

---

(٢٠٠) اللزوميات : ٨٢/١
(٢٠١) السابق : ٣٨٦
(٢٠٢) السابق : ٢٢٨
(٢٠٣) السابق : ٣٣١
(٢٠٤) السابق : ١٤٢/٢ والضرب : العسل الأبيض

ويذهب المعرى فى بعض رؤاه إلى ارتباط الروح بالجسد ، بقاء وفناء ، فيقول :

والجسم للروح مثل الربع تسكنه   وما تقيم إذا ما خرب الجسد(٢٠٥)

ولو فهمنا من عجز البيت نفى إقامة الروح بعد هلاك الجسد على أنه فناء نهائى لها ، لكان لذلك صلة وثيقة بجانب النفى فى موقف الرجل من قضية البعث والمساءلة .

ويقول كذلك :

روح إذا اتصلت بشخص لم يزل   هو وهى فى مرض العناء المكمد
إن كنت من ريح ، فيا ريح اسكنى   أو كنت من لهب ، فيالهب اخمد(٢٠٦)

ويقول أيضاً :

وشخصى وروحى مثل طفل وأمه   لتلك بهذا من يد الرب عاقد
يموتان مثل الناظرين تواردا   فلا هو مفقود ، ولا هى فاقد(٢٠٧)

فالصلة إذن وثيقة بين الروح والجسد ، وكما وجدت فيهما الحياة معاً ، فإنهما أيضاً يفنيان معاً . ولعلنا نرى فى هذا التصور العلائى لفناء النفس ، مخايل المذهب الذرى الذى أشرنا إليه آنفاً لدى ديموقريطس وقد صارت مجال تأمل فنى وخلق إبداعى بين يدى أبى العلاء ، فهذا المذهب المادى قال بفناء الروح أسوة بماديات الكون كله .. يقول يوسف كرم موضحاً موقف الذريين الماديين من مصير الروح : « وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً ، وإنما سعادته فى طمأنينة النفس ، وخلوها من الخرافات والأوهام »(٢٠٨) .

وما يزال الرجل فى لجة من حيرته وحيرة البشر قاطبة حول طبيعة الروح ومصيرها بعد الموت ، وقد نوهنا قبلا إلى أن علوية الروح جانب من التصور العلائى فى تلك القضية ، وهو فى تصور مكمل لذلك لايراها مصدر معاناة الجسد كما أوردنا آنفاً وإنما يراها فى سجن حرج من هذا الجسد ، ثم يتساءل بصوت البشرية : هل تفنى بفناء الجسد أم تعود أدراجها إلى عالمها النورانى فى السماء ؟

---

(٢٠٥) اللزوميات : ٣٢٣/١
(٢٠٦) السابق : ٣٩٢
(٢٠٧) السابق : ٣١٢
(٢٠٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٤٠

يقول أبو العلاء :

ياسعد ! إن أبا سعد لحادثه أمسى الحمام يسمى عنده فرجا
والروح شيء لطيف ليس يدركه عقل ، ويسكن من جسم الفتى حرجا
سبحان ربك ، هل يبقى الرشاد له وهل يحس بما يلقى ، إذا خرجا ؟
وذاك نور لأجساد يحسنها كما تبينت تحت الليلة السرجا
قالت معاشرٌ : يبقى عند جثته وقال ناس : إذا لاقى الردى عرجا
وليس فى الإنس من نفس إذا قُبضت ساف الذين لديها طيبها الأرجا(٢٠٩)

إن أبا العلاء والخلق فى عماء من العلاقة اللغز بين الجسد والروح .. هل يبقى للروح الإدراك والإحساس بعد مفارقتها الجسد ؟ أم أن كل مظاهر الحياة فيهما وليدة التقائهما معاً ؟ هل تبقى الأرواح فى عالمنا السفلى إلى جوار أجسادها بعد الموت ؟ أم تصاعد إلى ملكوت السماء حيث كانت ؟ يكشف المعرى بتأملاته تلك عن عميق حيرة الإنسان إزاء هذا الأمر الذى هو على قربه البالغ من البشر - بل على توحده التام بهم هو أيضاً فى غاية من البعد عن الإدراك والتأبى على التصور ، حتى لتتعدد الرؤى والتصورات والاحتمالات فى طبيعة الروح وفى علاقتها بالجسد ومصيرها بعد الموت .

وينمى أبو العلاء تصوره لصيرورة الروح فى سجن ضنك من جسدها فيقول :

فطن الحاضرين من يفهم التعـ ـريض ، حتى يظنه تصريحا
رب روح ، كطائر القفص المسـ ـجون ، ترجو بموتها التسريحا(٢١٠)

والذى يترتب على تصور الروح تواقة للتحرر من أصفاد الجسد ، هو أن ذلك الجسد سبب معاناة الروح ، وتلك رؤيته معاكسة لما أسلفناه عن تصوره الجسد ضحية لإعنات الروح .

ويقول أيضاً :

يانفس يا طائرا فى سجنه لتصبحن بحمد الله مسروحا(٢١١)

(٢٠٩) اللزوميات : ٢٦٣/١ عرج : ارتقى
(٢١٠) اللزوميات : ٢٩٤/١
(٢١١) اللزوميات : ٢٩٣

ويقــول مضيفا بعدا موحيا من أبعاد الصورة :

أتأسى النفس للجثمـان يبـلى   وهل أسَي الحيا لفراق دجن ؟
وما ضـر الحمامة كسـر ضنك   من الأقفاص كان أضر سـجن(٢١٢)

إن هذا الطائر الذى هو بسبيله إلى الانعتاق من قيود الأسر ، وذاك المطر الذى سيتحرر من قبضة السحائب وعتمتها ، ليسا إلا الروح متحرراً من عذابات الجسد ، وهل يتصور أن يأسى السجين لفراق سجنه ؟ وهل الروح فى أسر الجسد سوى طريدة غريبة بلا أنصار ؟ :

والنـفس فى آمالهـا كطريـدة   بين الجـوارح ما لها أنصـارُ(٢١٣)

على أننا لانعدم تصوراً علائياً آخر ، مغايراً لذلك سالف الذكر عن طبيعة العلاقة بين الروح والجسد .. يقول أبو العلاء :

النفس عند فـراقها جثمانها   محزونة لدروس ربع عـامر
كحمامة صيدت ، فثنّت جيدها   أسفا ، لتنظر حال وكـردامر(٢١٤)

فالروح التى كانت قبلا سعيدة لتحررها من الجسد وأصفاد عبوديته بالموت ، إذا هى هنا كسيفة حزينة لأن الموت قد فرقها عن جسدها ودمره فى آن معاً . وحول التصور ذاته يقول :

قد قيل إن النفس تأسف بعدما   تنأى عن الجسد الذى غنيت به(٢١٥)

ويقول أبو العلاء :

لاحس للجسم بعد الروح نعلمه   فهل تحس إذا بانت عن الجسد(٢١٦) ؟

فالحسم تام بالنسبة لمآل الجسم بعد الموت .. إنه التحلل إلى عناصر أولية تفتقد كل مظاهر الحس والحياة ، فهل تفقد الروح بدورها قدرات الحس والإدراكِ أسوة بما اعتور الجسد ؟ وإذا كان مآل الجسم البشرى إلى التراب يقيناً تدعمه المعاينة ، فإلى أين تصير الأرواح إثر الموت ؟ لقد طال الهذيان وتنوعت التفسيرات والتأويلات فى ذلك :

(٢١٢) اللزوميات : ٢/٥٦٥
(٢١٣) السابق : ٤٧٠/١
(٢١٤) السابق : ٥٦٩
(٢١٥) السابق : ١٦٨
(٢١٦) السابق : ٣٧٤

أرى هذياناً طال من كل أمة   يضمنه إيجازها وشروحها
وأوصال جسم للتراب مآلها   ولم يدر دار : أين تذهب روحها(٢١٧)

ويقول فى ذلك أيضاً :

أما الجسوم فللتراب مآلها   وعييتُ بالأرواح أنى تسلُكُ(٢١٨)

ويقول أبو العلاء :

وقد رأينا كثيراً بيننا جسدا   بغير روح ، فهل روح بلا جسد ؟(٢١٩)

فنرى البيت محملا بغير قليل من ضبابية المجهول الذى يكتنف التصور الانسانى حول القضية بأسرها ، فالسنة الجارية ألا يبقى الجسد بعد الموت على هيئته الأصلية إلا زمناً يسيراً ثم تدركه عوامل التحلل والتغير ، ولاندرى ما إذا كان أبو العلاء يقصد ببقاء الجسد بلا روح تلك الفترة الهينة ، أم يقصد بقاءه ممثلًا فى عناصره الأولية التى يتحلل إليها ، أم تراه يشير إلى ما يقال عن بقاء بعض الأجساد الميتة دون تحلل بقدرة الله سبحانه ؟ ثم نراه فى نهاية البيت يتساءل تساؤل الجائر عن إمكانية خلود الروح . وهل هذا الخلود متيسر بعد هلاك الجسد الذى كانت تتفاعل وتتوهج من خلاله ؟ وكأن الرجل يلتمس لنفسه وللبشرية عذراً فى هذا الاضطراب القلق حول ذلك الموضوع اللغز . فيقول فى البيت التالى إن أرواحنا ونحن أحياء ، تستقر بين جوانحنا ونباشرها بكل مظاهر الوجود الحيوى فينا ، ورغم ذلك فنحن نجهل كل شيء عن طبيعتها ، وأدعى لذلك الجهل أن يتفاقم ويتسم بالحيرة البالغة إذا حل بالإنسان الموت وفرق بين الروح والجسد :

أرواحنا معنا ، وليس لنا بها   علم ، فكيف إذا حوتها الأقبر(٢٢٠)

ويقول أبو العلاء :

منون رجال خبرونا عن البلى   وعادوا إلينا بعد ريب منون
بنون كآباء ، وكم برّح الردى   بضب ، على علاته ، وبنون
دفناهم فى الأرض دفن تيقن   ولا علم بالأرواح غير ظنون
ورومُ الفتى ما قد طوى الله علمه   يُعَدُّ جنونا ، أو شبيه جنون(٢٢١)

(٢١٧) اللزوميات : ٢٨٤/١
(٢١٨) السابق : ٢٢٥/٢
(٢١٩) السابق : ٢٧٦/١
(٢٢٠) السابق : ٤٤٨
(٢٢١) السابق : ٥٤٧/٢ منون الأولى : جمع من الاستفهامية

وإذا كان الرجل ينتهى ف الأبيات السابقة إلى أن الحق سبحانه وتعالى قد حجب عن عقول البشر بعض جوانب عظمته وقدرته فى الكون ، وفى مقدمة ذلك ما يتصل بأمر الروح ، فمؤدى ذلك أن طموح الإنسان إلى معرفة ذلك واكتشافه ضرب من المستحيل المجنون ، ولكنها تلك الدوافع الطبيعية الغلابة التى تجعل الإنسان دائم التشوف لاكتشاف المجهول . وهذا التشوف الانسانى الذى لايحد ، هو العنصر المتوهج الباعث لتلك الرؤى العلائية المتعددة لمصير الأرواح بعد الموت .. يقول أبو العلاء :

إن يصحب الروح عقلى بعد مظعنها   للموت عنى فأجدر أن ترى عجبا
وإن مضت فى الهواء الرحب هالكة   هلاك جسمى فى تربى فواشجبا(٢٢٢)

ويقول أيضاً :

وقد زعموا هذى النفوس بواقيا   تشكل فى أجسامها وتهذب
وتنقل منها ، فالسعيد مكرم   بما هو لاق ، والشقى مشذب(٢٢٣)

فكلا التصورين : بقاء الروح وفناؤها بفناء الجسد ماثلان فى عطاء الرجل .

على أننا لانعدم لديه أيضاً تصوراً صريحاً لالبس فيه بفناء النفس وانتهائها تماماً بفعل الموت إذ يقول :

دولاتكم شمعات يستضاء بها   فبادروها إلى أن تطفأ الشمع
والنفس تفنى بأنفاس مكررة   وساطع النور تخبى نوره اللمع(٢٢٤)

فواضح أن الرجل يرى الروح طاقة ما ، محدودة الكم ، لاتلبث بفعل الزمن أن تفنى ، شأنها شأن الدول الدائلة والشموع المحترقة .

ويقول أيضاً بما ينبيء عن تصوره فى البيتين السابقين :

أتذهب دار بالنضار وربها   يخلفها ، عما قليل ويذهب
أرى قبساً فى الجسم يطفئه الردى   وما دمت حيا ، فهو ذا يتلهب(٢٢٥)

---

(٢٢٢) اللزوميات : ١١٨/١
(٢٢٣) السابق : ٨٦
(٢٢٤) السابق : ١١٩/٢
(٢٢٥) السابق : ٨٩/١

فالاستفهام التقريرى لمفهوم الفناء فى البيت الأول يمهد بوضوح إلى تصوير الروح فى البيت الثانى على أنها قبس فى الجسم يطفئه الردى ، إن الموت ليس إلا نهاية تلك الطاقة الروحية المتأججة والمتوهجة بالحياة فى جسم الإنسان .

حتى إذا تأملنا قول الرجل :

النفس فى العالم العلوى مركزها   وليس فى الجو للأجساد مزدرع(٢٢٦)

وقـوله :

إن مات جسم فهذى الأرض تخزنه   وإن نأت عنه روح فهى بالفلك(٢٢٧)

رأينا تصوراً واضحاً لعلوية النفس ، ومن ثم خلودها ، بخلاف الطبيعة الأرضية للجسد التى تفضى إلى تحلله وتحوله عن صورته البشرية إلى عناصر تركيبه المادية .

المـلائكة والجـن :

تراوح التصور العلائى لوجود الملائكة والجن بين القبول والرفض المترددين ، يقول الرجل :

لست أنفى عن قدرة الله أشـبا   ح ضياء ، بغير لحـم ولا دم(٢٢٨)

فقبول وجودها كما هو ظاهر مشوب بغير قليل من الإحجام والتردد ، لأنه يقبل وجودها بالقوة لا بالفعل ، فكل شىء ممكن بالضرورة فى قدرة الله تعالى ، ولكنه قد لايكون محققاً بالفعل فى الواقع ، وواضح أن أبا العلاء يقف عند الإقرار بقدرة الله تعالى على خلق الجن والملائكة ولايتجاوز ذلك إلى التسليم بالوجود الفعلى لها .. فتلك هى حدود معرفته ومبلغ يقينه :

وبصـير الأقـوام مثلى أعمـى   فهلمـوا فى حندس نتصـادم(٢٢٩)

حتى إذا اتجه الرجل إلى استفتاء الإدراك المباشر ، أو العلم عن طريق التجربة العملية المحسة ، رأيناه يقول :

بطن التراب كفانى شر ظاهـره   وبين العدل بين العبد والملك
قد عشت عمراً طويلًا ما علمت به   حسـا يحس لجنى ولا ملك(٢٣٠)

---

(٢٢٦) [illegible]
(٢٢٧) [illegible]
(٢٢٨) السابق ٢/٤٨٨
(٢٢٩) السابق الصفحه نفسها
(٢٣٠) السابق : ٢/٢٤٠ .

فإذا عدنا بالضمير فى (به) على بطن التراب ، يكون مقصده نفى وجود الملائكة والجن فى الأرض ، دون إبداء رأى فيما يختص بإمكان وجودها فى السماء ، وقد يدعم هذا الفهم للبيتين السابقين أن نسمعه يقول :

إن لم يكن فى سماء فوقنا بشر   فليس فى الأرض أو ما تحتها ملك(٢٣١)

فواضح انه يستدل بخلو السموات من البشر على خلو الأرض – ظاهرها وباطنها – من الملائكة .

ثم نراه ينكر وجود الجن إنكاراً صريحاً إذ يقول :

فاخش المليك ولاتوجد على رهب   إن أنت بالجن فى الظلماء خشيتا
فـإنما تلك أخبـار ملفقـةٌ   لخدعة الغافل الحشوى حوشيتا(٢٣٢)

فالأمر عنده ليس أكثر من تهاويل وأخبار ملفقة لايسيغها وينخدع بها سوى السوقة والجهلة الدهماء .

البعث والمسـاءلة :

التصور العلائى للروح يكاد يتواءم وتصور الرجل للحشر والمساءلة ، إذ إن كلا من الأمرين وثيق الصلة بالآخر ، بل إنه فى الحقيقة من لوازمه ، فالقول بخلود الروح يرجح القول بالحشر ، ومن لوازم الحشر الثواب والعقاب ، وعلى ذلك نقول إن مختلف رؤى المعرى التى رصدناها بصدد الروح تتردد بجلاء فيما يختص بالبعث والمساءلة والقول بالجنة والنار .

يذكر المعرى يوم الحساب فيقول :

إن صـح لى أننى سـعيد   فليتنى ضمنـى صـعيـد
صـمت حياتى إلى مماتى   لعـل يوم الحمـام عيـد
وراعنى للحسـاب ذكـرٌ   وغـرنى أنـه بعيـد
وعن يمينى ، وعن شـمالى   يصحبنى حافظ قعيـد
حمـامة فى غصـن أيـك   ناحت فأنشـأت أستعيـد
ومـا فقـهت المـراد منهـا   كل فقيـه له معيـد
إذا رجونا قضاء وعـد   فكيف لا يُرهب الوعيـدُ ؟(٢٣٣)

---

(٢٣١) اللزوميات : ٢١٩/٢
(٢٣٢) السابق : ٢١٥/١
(٢٣٣) السابق : ٣٣٤/١

ويمكن للمتأمل أن يرى فى المقطوعة نهجاً دينياً خالصاً فى تصور البعث والمساءلة فالرجل يتمنى أن يكون مقبولًا لدى الله بموجب ما يراه صالحاً من أعماله ، فهو قد جانب الآثام ، وصام عن خطايا الحياة لعله يدرك عيد الروح بالموت . وهو ماذكر الموت إلا تذكر الحشر والمساءلة وإن كانت النفس الأمارة قد ركنت إلى بعدَ هذا اليوم الموعود ، إلا أنه ما يلبث أن يغرق فى خشيته من أن يكون غير مقبول لدى الحق عز وجل .. فيتمثل الحافظين المنوط بهما عمله خيره وشره . وكيف بالرجل لا يخشى اليوم الموعود وحمامة الدوح ما بكت إلا خشية وخشوعاً لتذكره . ولئن كان المرء طامعاً فى وعد الله بالثواب ، فمن الحق عليه أن يتحسب من وعيده بالعقاب .

ويقول المعرى :

عاقبة المــوت محمــودة | إذا كفى الله أليم العقاب .
ليس عذاب الله من خانه | كالقطع للأيدى وضرب الرقاب
لكنه متصل ، فاحتقب | ما شئت لايوضع كوضع الحقاب
نـاره لا تشبه النـار فى | إفنائها ما أطعمت من ثقاب
كم عمـل أهلـه عامـل | يحفظـه خالقنا بارتقـاب
آه لضعفى ! كيفى بى هابطا | فى الواد أو مرتقيا فى العقاب(٢٣٤)

الروح الدينى متغلغل فى التجربة الفنية هنا أيضاً ، إن الموت لمحمود ومرغوب حالما يأمن المرء غضب ربه وعقابه ، إذ هو عقاب متصل لا ينتهى ولايشبه فى شىء ما ارتسم بأذهان المخلوقين عنه ، وهو على ثقته من صالح عمله وعدالة خالقه ليتملكه الهلع والإحساس الغامر بالضعف كلما تصور نفسه فى موقف الحساب يوم القيامة .

ويقول أبو العلاء فى تمثل صريح آخر لحقيقة البعث :

قال المنجم والطبيب كلاهما | لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر | أو صح قولى فالخسار عليكما(٢٣٥)

فنراه يلقى على الطبيب والفلكى كليهما تبعة نفيهما حقيقة البعث وحشر الأجساد ويقول كذلك :

ومتى شاء الذى صورنا | أشعر الميت نشورا فَنُشر
فافعل الخير وأمل غبه | فهو الذخر إذا الله حشر(٢٣٦)

---

(٢٣٤) اللزوميات : ١٨٨
(٢٣٥) السابق : ٤٣٣/٢
(٢٣٦) السابق : ٦٠٧/١

فالإقرار هنا بالبعث ، والدعوة إلى صالح الأعمال تهيئة لحسن الثواب واضحان لا لبس فيهما .

ويقـول :

أزعمت أنك آخذ من لـذة حظاً ، وأنك لاتؤمل مرجعا ؟
حتـام تصبح للضعيف مقـويا فعل السفيه وللجبان مشجعا ؟
لو لم نراع أمامنا إلا الردى وبلى الجسوم لكان أمراً موجعا(٢٣٧)

فنراه مستنكراً الزعم بألّا بعث ولا حساب ، وهو ادعاء يرتب عليه مدعوه الإفراط المعيب فى الملاذ والآثام ، ومن السفه فى رأى الرجل أن نرى قوماً ينحون هذا النحو فى نفى الحشر ، وهو إدعاء ركيك ضعيف ، على حين يتجافون عما هو ثابت ومستقر من الإيمان بالبعث والحساب ، ثم ينتهى الرجل إلى أن ذلك الإيمان من لوازم السلام النفسى واتزان الحياة الروحية للإنسان ، وإنه لفجيعة ذلك الادعاء الفاسد بأنه بالموت وبلى الأجسام ينتهى كل شىء .

ويقول كذلك :

إذا أنت لم تحضر مع القوم مسجدا فصل إلى أن يقضى الجمعة الجمع
ولا تأمنن أن يحشر اليوم ربه له بصر ، من قدرة وله سمع
فيخبر بالتقصير عنك مؤنبا وتسكب دمعا حين لاينفع الدمع
هنالك لاترجو صريخا مزعزعا صدور عوال فوقها للردى لمع(٢٣٨)

وهنا تشع كذلك روح دينية خالصة موحية ، باعتقاد الرجل فى البعث ، وبقدرة الله سبحانه على أن يجند كل مخلوقاته أدوات للمساءلة والحساب ، حتى ليشهد يوم الجمعة شهادة المبصر السامع فيدل على من أدى الصلاة ومن لم يؤدها ولا جدوى يومئذ من بكاء وندم . وأغلب الظن أن أبا العلاء كان يقول هذه الأبيات وعين مشاعره على حالته الخاصة . فمعلوم أنه لأسباب نفسية واجتماعية كان قد امتنع عن أداء الجمع بالمساجد ، وهو يبين عن ذلك بقوله :

يقولون : هلا تشهد الجمع التى رجونا بها عفوا من الله أو قربا
وهل لى خير فى الحضور ، وإنما أزاحم من أخيارهم إبلا جربا(٢٣٩)

(٢٣٧) اللزوميات : ١٣٦/٢

(٢٣٨) السابق : ١١٦

(٢٣٩) السابق : ١١٤/١

ويقول المعرى فى نبرة إسلامية خالصة :

تقـواك زاد ، فاعتقـد أنــه أفضــل ما أودعتـه فى السقـاء
آه غدا من عرق نـــازل ومهجـة مولعـــة بارتقـــاء(٢٤٠)

فهو يقرر أن خير الزاد التقوى ، ولا حصاد غيرها للإنسان فهى مرقاته فى اليوم الموعود ، يوم الهول الأكبر الذى يحل بالعباد مخافة ألا يكونوا من السعداء المقبولين .

ويؤكد الحشر تأكيداً صريحاً فى قوله :

نفـوس للقيـامـة تشـرئب وغـى فى البطـالة متلئب
تـأبى أن تجيء الخير يومـا وأنت ليوم غفـران تئب
وإن طال الرقـاد من البرايا فإن الراقـدين لهـم مهب(٢٤١)

إنه يظهر ما اكتنف الناس من تناقض بين رغبتهم فى الغفران يوم القيامة وما أوضعوا فيه من إفك وشر ، على الرغم من أن ذلك اليوم الموعود آت لاريب فيه .

ويقول كذلك :

إذا أتانى حمامى ماحياً شبحى وما صنعت فعيشى كله عنتُ
لعل قومـا يجازيهم مليكهـم إذا لاقوه ، بما صاموا وماقنتوا(٢٤٢)

إن الرجل يقبل هنا على الموت لسببين : أولهما عنت معيشته وبرمه بالحياة ، وثانيهما أمله فى أن يثيبه الله سبحانه وتعالى ثواب الصائمين القانتين القائمين بفرائض الدين .

ويقول أيضـاً :

حالى حال اليائس الراجى وإنما أرجـــع أدراجــــى
إذا رأيت الخير فى رقدتى عــددتها ليلـــة معراجـــى
وإذا قمت من غبرة هذا الثرى أهدى إلى خضراء مثراج
فالحمــد لله على نعمـــة تعقب من ضـنك وإحــراج(٢٤٣)

---

(٢٤٠) اللزوميات : ١/٧٠

(٢٤١) السابق : ٩٧ متلئب : مستقيم ، تأبى : أصلها تتأبى ، تئب : تهيأ وتشتاق

(٢٤٢) السابق : ١٩٧ (٢٤٣) السابق : ٢٧٨

فإذا بالروح المحلق هنا روح مؤمن بالبعث راج ثواب الحق طامع فى عفوه وملاقاة نعيمه جل شأنه ، وهو فى معراج رقيه إلى ما يرجوه يقرر أنه يائس من دنياه طامع فى أن تعود روحه أدراجها إلى السموات العلا ، ولو بشر بالخير فى قبره لكانت ميتته مرقاته إلى ذلك الخير ، إذ يأمل أن يكون موئله هناك بعد البعث والنشور ، فتكون الخواتيم حمداً لله على نعمائه فى الآخرة بعد معاناة أوصاب الحياة ومحنة الموت والحساب .

ولأبى العلاء تصوره الإسلامى كذلك فيما يتعلق بعقوبات يوم الحشر إذ يقول :

نفضت عنى ترابى وهو لى نسب وذاك يحسب من قطع الفتى الرحما
يا هون ما أوعد الله العباد به إن صار جسمى فى تحريقه فحما
وإنما هو تخليد بلا أمد تمضى الدهور وصالى النار ما رحما(٢٤٤)

فنرى الخلود فى النار ضرباً من عقوبات يوم القيامة .

ويؤكد حقيقة الحشر فيقول :

أما يرى الإنسان فى نفسه آيات رب .. كلها غُرُّ
فى فمه عذب ، وفى عينه ملح ، وفى مسمعه مُرُّ
يكرّ مَوتانا إلى الحشر إن قال لهم بارئهم : كرّوا(٢٤٥)

فنراه يعرض لبعض من صور عظمة الحق عز وجل ، فى التكوين العضوى للإنسان ، إذ أوجد بفيه عذوبة الريق ، وفى عينيه ملوحة الدموع ، وفى أذنيه مرارة السوائل الحيوية لحلوث السمع ، فهو يلفت لقول الحق (وفى أنفسكم .. أفلا تبصرون)(٢٤٦) ثم يخلص من ذلك إلى أن القادر على الخلق والقبض قادر على حشر الخلق يوم القيامة .

ويقول المعرى :

يانحل .. إنْ شار شهدا منك مكتسب فحسبه أن بعد الموت إنشارا(٢٤٧)

---

(٢٤٤) اللزوميات : ٤٢٨/٢

(٢٤٥) السابق : ٤٧٩/١

(٢٤٦) الذاريات : ٢١

(٢٤٧) اللزوميات : ٥٠٤/١

فنرى الرجل يستخدم الرمز فى القول أن البعث والمساءلة لا ينفصلان عن السلوك الإنسانى فى الحياة الدنيا ، فتقييم هذا السلوك خلقياً ودينياً للعقاب أو الثواب عليه ، أمر مؤكد فى الآخرة ، ومن ثم فليكن لتلك الحقيقة أثرها الحاسم على فعل الإنسان فى أولاه تحسباً لأخراه . وفى كل ذلك تسليم من الرجل بحقيقة البعث .. ونراه يقول فى توكيد ذلك التصوير :

والله ينشر أرواحاً بقدرتـه ويبعث الغيث فى أرواحه النشر(٢٤٨)

إذ النشور بالبيت ثابت لدى الرجل .

ويقول أبو العلاء آملًا فى الجنة :

أؤمل جنة رحبت وراحـت وتعجز قدرتى عن نيل فـتر(٢٤٩)

فنراه يقول بعجزه الإنسانى ، ويؤمل استشراف جنات فساح يرغد فيها بالنعمة ونلمح فى البيت كيف يجد الإنسان عوضاً عم عجزه وتعاسة حياته فى حمى قدرة المولى سبحانه وتعالى وغفرانه .

غير أن أبا العلاء كما أسلفنا فنان ذو قلق فنى وجودى عارم ، وذو نزعة نهمة إلى المطلقات والتغلغل إلى أقصى التأمل الميتافيزيقى بغير حدود ، وما كان لمثل هذا التكوين الفنى والإنسانى أن يقنع ببعد واحد من أبعاد الصورة ، أو أن يستقر عند هذا اليقين المطمئن والمتسق ومعطيات الدين فى البعث والثواب والعقاب ، ونحن نرى أن تفرد الرجل وأصالته وقدرة فنه المتجددة على التأثير ، إنما تستمد جميعاً أثمن مقوماتها من تلهفه الكيانى إلى المجهول وإلى الكشف عما يتصوره الجوهر أو أغوار الحقيقة من كل شىء .

ففى تجارب فنية أخرى للرجل يسبح فى بحار الشك والقلق ، بل يدرك أحياناً سواحل النكران المعطل للبعث وللثواب والعقاب .

يقول أبو العلاء :

والبخت فى الأول أنال العلى وليس فى آخـرة بخت
كذاك قالوا ، وأحاديثهـم يبين فيها الجـزل والشختُ
لو جاء من أهل البلى مخبر سألت عن قـوم وأرخت :
هل فاز بالجنـة عمـالها ؟ وهل ثوى فى النار نوبخت ؟
والظلم أن تلزم ما قد جنى عليك بهـرام وبيدخت(٢٥٠)

(٢٤٨) اللزوميات : ١/٣٦٠ ، [illegible]
(٢٤٩) السابق ٥٤٩ ، [illegible]
(٢٥٠) اللزوميات : ١/٢١١ ، ٢١٢

ونحن لن نعول كثيراً على قوله فى صدر البيت الثانى « كذاك قالوا » فتلك من لوازم الرجل فى الصياغة ونلحظها فى غير قليل من قصائده .

وعلى ذلك نقول إن أبا العلاء لم يصل فى تلك الأبيات إلى رفض القيامة والحساب وإنما أبان عن قدر هائل من التوجس فى الأمر كله ، واستخدم فى ذلك أدوات عدة تؤدى فى محصلتها النهائية إلى موقف متشكك غاية التشكك . فقد بدأ بالإشارة إلى ما لحظوظ البشر من تأثير عليهم فى الحياة الدنيا ، ولو أخذنا الأمر على ظاهره لقلنا إن مجرد الربط بين الآخرة والبخت هو تشكيك ظاهر فى جدية الأمر ، ولو أخذناه من جانب مغاير قلنا إن الرجل يوحى بأن الحظوظ فى الدنيا تحدد أعمال البشر ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بالثواب والعقاب بل هى الأساس الذى يدوران عليه فى الآخرة ، على حين أنه من البدهى نفى أى فضل للإنسان فى أن يكون محظوظاً أو غير محظوظ فى حياته . ثم لا يلبث أن يلون الموقف بصبغة من سخريته القلقة فيقول إنه يود لو عاد عائد من ساكنى الدار الآخرة ليخبره عن مصير القائمين على الجنة ، وهل أهلتهم أعمالهم لدخولها أم تراهم صدوا عنها ، وليعرف مصير المجوسى نوبخت ، هذا الذى قضى بعد البعثة على دينه القديم ، ثم ينتهى الرجل إلى ما بدأ به من حديث البخت فيقول بصراحة صريحة إنه إذا كانت الأقضية مقضية ، وإذا صح أن الحظوظ المرتبطة بالمريخ والزهرة وبسواهما من الكواكب فاعلة فى حياة الإنسان ، فمن الظلم أن يحاسب الإنسان على أعمال لم يكن له رأى فى اختيارها أو أدنى قدرة على مخالفتها والسيطرة عليها . وهكذا .. وإن لم يقل الرجل صراحة بأنه ينكر الآخرة ، فإنه قد وضع نفسه والقضية كلها فى القلب من متاهات الغموض وانعدام اليقين .

ويقول أبو العلاء :

زعموا أننى سأرجع شرخا	كيف لى ، كيف لى ، وذاك التماسى
وأزور الجنان أحبـــر فيها	بعد طول الهمود فى الأرماس
وتزول العيون عنى ، إذا حم	بعين الحياة ، ثم ، انغماسى
أيمـا طارق أصابك ياطـــا	رق ، حتى مساك للغى ماسى[٢٥١]

فنراه فى البيت الأول يستخدم استفهاماً يضفى عليه توكيده اللفظى ايحاءات باستبعاد مضمون البيت وتمنيه فى آن معاً ، ثم نراه يعمد إلى بسط شئ مما يترتب على رجوعه لشرخ الشباب . بعد أن طال الخمود فى الرمس ، فنلاحظ أنه ذكر الجنة وعبر عن الموقف

---

(٢٥١) اللزوميات : ٢/٦٧ . طارق الأولى : مابطرأ من مرض وغيره ، مساك : مسحك بيده

بالزيارة مما يعطى انطباعاً بأنها صلة عارضة ، ثم يتصور نفسه مستحماً فى أحد أنهار الجنة بمنأى عن أعين الآخرين ، فحياء الرجل ووقاره المعهودان لا يسمحان له بأن يتصور نفسه مستحماً على ملأ من الناس حتى وإن كان فى الجنة ، ثم لا يلبث أن يضع حداً لتلك الموجة المتدفعة من التداعيات المترتبة على افتراض رجوعه شاباً فى الدار الآخرة فيقول إن الأمر لا يعدو أن يكون ضرباً من الهذيان والغى الضال فى التصور والتفكير ، ومن ثم تتلبد سماوات قضية البعث لدى الرجل بسحب غائمة بالحيرة والارتياب مرة أخرى .

ويقول أبو العلاء ضمن قصيدة رثائه أباه :

جهلنا،فلم نعلم على الحرص ماالذى	يراد بنا ، والعلم لله ذى المـــن
إذا غيب الميت استسـر حديثـــه	ولم تخـبر الأفكار عنه بما يغـنى
تضل العقــول الهبرزيات رشـدها	ولا يسلم الرأى القوى من الأفن
مجاور ســكن فى ديـار بعيــدة	من الحى ، سقيا للديار وللســكن
طلبت يقينا من جهينة عنهـــم	ولم تخبرينى ياجهين سوى ظـن
فإن تعهدينى لا أزال مســائلًا	فإنى لم أعـط الصحيـح فاستغنى[٢٥٢]

نقرأ هذا الشعر فنرى إرهاصات التفكير الميتافيزيقى كامنة لدى أبى العلاء قبل العزلة واللزوميات ، ومسلم أن الاتجاهات الفكرية والروحية الأساسية لا تنبثق فى الإنسان طفرة ولا تأتيه من فراغ ، فقلق الإنسان تجاه مصيره بعد الموت قد تجاوز لدى الرجل دور المعاناة إلى طور الكينونة الفنية وهو فى الثانية والثلاثين ، إن أحزان أبى العلاء المفجعة فى والده قد وصلت ما بين الخاص والعام فاندفع إلى متاهات الموت وما بعد الموت ، فيخلص إلى أن الإنسان رغم رغبته الجارفة فى المعرفة ، ليس بوسعه إلا أن يظل جاهلًا ، أو فى أكثر الفروض إيجابية ، لا يملك إلا ظنوناً وتعلات وتصورات والعلم اليقينى فى ذلك الصدد ليس لغير الحق سبحانه وتعالى .

ويقول أبو العلاء :

أما القيامة ، فالتنازع شـــائع	فيها ، ومالخبيئهـا إصحـــارُ
قالت معاشرُ : مااللؤلؤ عـــائم	يوماً إلى ظلـم المحـار بمحـار
وبدائع الله القـــدير كثـــيرة	فيحـــور فيهـا لبنـا ويحـــار[٢٥٣]

---

(٢٥٢) شـ ح سقط الزند : ٩١٦/٢ ٩٢٧

(٢٥٣) اللزوميات : ٤٦٢/١ . إصحار : إظهار ، المحار : المرجع ، العودة

فنراه فى البيت الأخير يقر القيامة بالقوة لا بالفعل ، فهى ممكنة بالإضافة إلى بدائع صنع الخالق فى كونه ، وتلك الصور الإلهية للقدرة طالما حيرت العقول وأعجزت التصورات ، ويمهد الرجل فى البيت الأول لما انتهى إليه بأن يشير إلى تنازع الناس واختلافهم بشأن هذا المبهم الأبدى ، ثم ينحو فى البيت الثانى لتصوير وجهة النظر النافية للبعث ، تلك التى تعول على أن الأرواح النورانية السابحة فى بهاء الخالق سبحانه ، مالها أن تسجن مرة أخرى فى عتمة الجسد البشرى بعد أن تحررت من ظلماته وأصفاده .

ويقول أبو العلاء متحدثاً عن الموتى :

فما بلغتهم منك ، بعد رحيلهم	ألوك ، ولا أهدوا إليك ألوكا
وقفت على أجداثهم وسألتهم	فما رجعوا قولا ولا سلوكا
ولا علم لى من أمرهم ، غير أنهم	لو انتبهوا من رقدة عذلوكا[٢٥٤]

فنراه واقفاً على أرماس الموتى يسألهم عن المصير فلا يحيرون جواباً ، وهو بدوره لا يتيقن مما صاروا إليه ، غير أنه على ثقة من أنهم لو بعثوا أحياء لأنحوا باللائمة على البشر لتشبثهم بالحياة رغم يقينهم من سوءاتها ، واستخدام لو الشرطية فى البيت الأخير يبرر قولنا بأن أبا العلاء يؤمن بأن القيامة ممكنة متى شاء الخالق سبحانه وتعالى ذلك ، فهى لا تستعصى على قدرته ولا تتأبى على مشيئته ، ولكن الإيمان العلائى بحتمية قيامها وفقاً لمعطيات الدين ، هو من خلال تلك الأبيات وأنماطها إيمان هش لا يقف على أرض صلبة .

ويقول كذلك :

وقد بلونا العيش أطواره	فما وجدنا فيه غير الشقاء
تقدم الناس فيا شوقنا	إلى اتباع الأهل والأصدقاء
ما أطيب الموت لشرابه	إن صح للأموات وشك التقاء[٢٥٥]

فنراه مشتاقاً إلى الموت ، إذ هو المخلص من المعاناة الدنيوية والواصل ماانقطع بين الباقين وأحبابهم الذين سبقوهم إلى ورود حياضه .. ولكنه لا يلبث فى البيت الأخير أن يتساءل بكل الحيرة والقلق : ترى هل يلتقى المائتون حقاً بعد غشيانهم مملكة الموت .. أم ينتهى كل شىء فلا لقاء ولا بعث وليس ثم غير وجه الله ؟

---

(٢٥٤) اللزوميات : ٢٢٨/٢ والألوك : الرسالة

(٢٥٥) السابق ١٠/١

ويقول أبو العلاء :

يا شهب .. إنك فى السماء قديمة — وأشرت للحكماء كل مُشار
أخبرت عن موت يكون منجما — أفتخبرين بحادث الإنشار ؟[٢٥٦]

فلا تخفى علينا روح القلق الرافض التى دفعت الرجل إلى أن يتلمس بصيص يقين فى جنبات الكون الهائل من حوله ، ليست القضية هنا بالطبع قضية استفتاء الكواكب فى الأعمار والأخبار ، وإنما هى دلالة البيتين البليغة على قلقه المستعر بشأن قضية النشور والحساب .

ويقول كذلك :

وقيل : لا بعث يرجى للثواب وما — سمعت فى ذاك دعوى مبطل هزلا
وكيف للجسم أن يدعى إلى رغد — من بعد مارمّ فى الغبراء أو أزلا ؟
وهل يقوم لحمل العبء من جدث — ظهر ، وأيسر ما لاقاه أن جزلا ؟
ما أحسب الكوكب المريخ أو زحلا — إلا أميرين ، إن طال المدى عزلا[٢٥٧]

ورغماً عن بدئه الأبيات بكلمة (قيل) إيحاء بأن مضمون الأبيات ليس له ، ووصفه ذلك المضمون مقدماً بأنه دعوى هازلة ، فنحن لا نستطيع أن نفهم الأبيات إلا على أنها معاناة ذاتية للشاعر ، والسند النصى فى ذلك إيراده الحجج المدعمة لإنكار البعث : فتلك الأجساد التى فنيت بعد أن تحللت .. كيف يتصور أن تنشر كرة أخرى ؟ .. ثم اعتقاده بأن الأفلاك على جبروتها منتهية إلى زوال .. فكيف بالإنسان ينشر ولا يفنى بدوره فناء مطلقاً ؟ .

ويقول أبو العلاء :

إذا انتقلت عن الأوصال نفسى — فما للجسم علم بانتقال
أسير .. فلا أعود ، وما رجوعى — وقد كان الرحيلُ رحيلَ قال
أمور يلتبسن على البرايا — كأن العقل منها فى عقال[٢٥٨]

فإذا كانت الروح قد غادرت الجسد كارهةً إياه والحياة فى آن معاً ، فكيف بها تعود إلى بدن مبغض مكروه ؟ .. إنها لقضية يعتورها اللبس والإبهام حتى لتضل فيها العقول وتتوقف عن التفكير .

---

(٢٥٦) اللزوميات ٥٨٣/١
(٢٥٧) السابق ٢٩٢/٢
(٢٥٨) سابق ٣٣٨/٢

ويقول أيضاً :

روح ذبيحك ، لا تعجله ميتته   فتأخذ النحض منه وهو يختلج
هذا قبيح ، وعلمى غير متسق   بما يكون ، ولكن فى الثرى ألج
والناس من أجل هذا الأمر فى ظلم   وما أؤمل أن الفجر ينبلج
مضى أناس ، وأصبحنا على ثقة   أنا سنتبع ، فالأشجان تعتلج
إن أدلجوا ، وتخلفنا وراءهم   شيئاً يسيراً ز فإنا سوف ندّلج(٢٥٩)

فإذا به من بداية وعظية بحتة تحض على الرفق بالحيوان المعد للذبح ، وعدم سلخه قبل توقف حياته ، يناقش قضية البعث فيقرر أن علمه بهذا الخصوص مشوش إلا من يقين دفن الأجساد فى التراب ، وهو يقين ملازم ليقين الموت الذى هو آت لا ريب فيه ، ومن ثم فالخلق جميعاً فى خبط عمياء تجاه ما بعد الموت وليس فى الحسبان أن تتكشف للعقل الإنسانى حقيقة ذلك المعمى المجهول .

ويقول أبو العلاء :

تقل جسومنا أقدام سفر   مشت فى ليل داجية بوعث
وظاهر أمرنا عيش وموت   ويدأب ناسك لرجاء بعث
فما رجل مخلدة بحجل   ولا إذن منعمة برعث(٢٦٠)

فنراه يعرض الظاهر المؤكد بحياة دنيوية يكتنف البشر فيها مفازة مظلمة ، ثم تنتهى تلك الحياة إلى موت لا يدرى أحد ما يعقبه ، فإذا كان رجاء القيامة حقيقة يقينية لدى النساك وغيرهم ، فأبو العلاء يرى أن الشواهد دالة على أن كل شيء إلى انتهاء ونفاذ شأن الصلة التى بين الرجل والحجل أو الأذن والقرط .

ويقول :

ما أقدر الله أن يدعى بريته   من تربهم ، فيعودوا كالذى كانوا
قد يمكن البعث ، إن نادى المليك به   وليس منا لدفع الشر إمكان(٢٦١)

---

(٢٥٩) [illegible] ١/٢٥٦ [illegible]
(٢٦٠) السابق : ١/٢٤٩
(٢٦١) السابق : ٢ . ٥٠٠

وواضح أن البعث هنا ممكن ضمن الممكنات الإلهية اللامتناهية كما أشرنا آنفاً ، وتلك القدرة الإلهية تتضاءل ، بل تتلاشى إلى جوارها قدرة البشر فيعجزون عن رد أيسر الشر عن أنفسهم ، غير أن أبا العلاء حين يؤكد البعث ، إن إرادته المشيئة الإلهية ، فى صدر البيت ، ثم يقول من فوره بعجز الإنسان عن دفع الشر عن نفسه ، ليكشف عما يهتاج به فكراً وإحساساً من تعارض كون الإنسان مجبراً غير مختار فى حياته ، ثم حشره لمساءلته عما أجبر عليه : تلك الحياة ، وقد ألمعنا آنفاً ، إلى الجدل العنيد الذى استعر حول تلك القضية بين الجبرية المطلقة والاختيارية المطلقة والواقفين بينهما فى الوسط .

ويقول أبو العلاء :

صاح ، ماتضحك البروق شماتا ... بحمام ، ولا تبكى الرعود
يا محلى عليك منى سلام ... سوف أمضى وينجز الموعود
ليت شعرى عمن يحلك بعدى ... أقيام لصالح أم قعود ؟
أيرجون أن أعود إليهم ... لا ترجوا ، فإننى لا أعود
ولجسمى إلى التراب هبوط ... ولروحى إلى الهواء صعود
وعلى حالها تدوم الليالى ... فنحوس لمعشر أو سعود(٢٦٢)

فيبدأ بتقرير صغر شأن الإنسان فى الكون ، وأنه أهون من أن يثير اهتماماً إذا ما حم أجله ودنت ساعته ، وهو إن كان لايدرى من سيحل محله بعد رحيله ، فإنه يدرى تماما أنه لن يعود إلى الحياة والكينونة مرة أخرى ، والراجون لذلك محض واهمين إذ لا حقيقة إلا تحلل البدن فى التراب وانطلاق الروح إلى الآفاق العلا ، ويدوم الحال على ذلك المنوال : أقوام محظوظون وآخرون أشقياء تعساء تستهلكهم جميعاً الحياة فيأتى أخلافهم وهكذا ، وكأن الكون عند أبى العلاء ظاهرة تتجدد أبداً ، بلا نهاية ولا حشر ولا مساءلة . غير أننا نلاحظ أنه فى الوقت الذى يحسم فيه مصير الجسد بصيرورته الترابية ، لا ندرى إن كان يقصد بصعود الروح إلى السماء خلودها ، ومن ثم يكون حتمية البعث وارداً لديه وفقاً لهذا التصور ، أم انه صعود فناء قياسا على هبوط الجسد إلى الأرض هبوط فناء ؟

ويقول المعرى :

مالى بما بعد الردى مخبره ... قد أدمت الآنف هدى البره
الليل ، والإصباح ، والقيظ والـ ... إبراد ، والمنزل ، والمقبره
كم رام سبر الأمر من قبلنا ... فنادت القدرة لن تسبره(٢٦٣)

---

(٢٦٢) اللزوميات : ٣٤٧/١ -

(٢٦٣) السابق : ٥١٣/١

فيسلم ابتداء بعجزه عن الأمر برمته ، إذ ليس لديه ، وليس لدى غيره منذ بدء الخليقة خبر عما بعد الموت ، وهو لا يعلم إلا أن حياة الإنسان وقائع يتداولها الإظلام والإصباح والحر والبرد والإقامة ثم رقدة الموت بعفرة المقبرة ، ولا علم لغير القدرة الإلهية بما يتجاوز ذلك .

ويقول أيضاً :

أما اليقين : فإننا سكن البلى ... ولنا هناك جماعة فراط

كم لاحت الأشراط فى جنح الدجى ... فمتى تبين لبعثنا أشراط ؟ ؟(٢٦٤)

فاليقين بالموت شواهده لا تنازع فيها : فثمة من سبقونا إليه ونحن لاشك بهم لاحقون .. غير أن أبا العلاء القلق ما يفتأ يدير كيانه فى أربعة أركان الكون ، علّه يجد بين الأفلاك شواهد أو خبرا يقينياً عن البعث أسوة بما تدل عليه من الحوادث والواقعات .. ولكن ترى هل يجد الرجل المعنّى ضالته وسلام روحه بمنأى عن واحة الدين وكلمات الحق سبحانه التى شملت كل شيء وفسرت حقيقة كل أمر بما فيها البعث ومصير الإنسان بعد الموت ؟ ولكنه ذلك التكوين العلائى المعذب والمشدود أبداً إلى التساؤلات والمطلقات ، والذى لم يكن باستطاعته أن يكون غير ذاته . إن التجربة العلائية وكل تجارب الإنسان – خاصة تلك التجارب الوجودية والعبثية المعاصرة – تقطع بكل الحسم بألا مرفأ للإنسان من عذاباته غير الدين والاستشراف للوصل بالجلال الأعظم جل شأنه .

ولكن الإنصاف والموضوعية كليهما ، يقطعان أيضاً بأن بعض الأنفس ، ومنها النفس العلائية – لاتدرك ذلك ، لأنها لم تتهيأله ، ولم تلق فى طبيعتها الروحية والفكرية مرقاته وأدواته ، ومن ثم تظل إلى الأبد – رغم جبروتها الفكرى والإنسانى – أبعد من أن تذوق نفحة من تلك السعادة الربانية العظمى .

ويقول المعرى :

وأعجب ما تخشاه دعوة هاتف : ... أتيتم ، فهبوا يانيام إلى الحشر

فياليتنا عشنا حياة بلا ردى ... يد الدهر ، أو متنا مماتا بلا نشر(٢٦٥)

---

(٢٦٤) اللزوميات : ١٠٣/٢ قراط : سابقون

(٢٦٥) السابق : ٥٢٣/١

فيذهب إلى أن أعجب ما يخشاه الإنسان هو الحشر ، ثم يتمنى للبشرية إما حياة بلا موت أو موتا بلا بعث . ولسنا فى الحقيقة دارين ما إذا كان ذلك لرهبته من البعث أم لشكه فى حقيقته .

ويقول كذلك :

ويجوز معرفتى بمسقط هامتى ... فى الورد ، لا بالقبر فى الإصدار
داران : أما هذه فمسيئة ... جدا ، ولا خير لتلك الدار
ما جاء منها وافد متسرع ... فنقول للنبأ الجديد : مدار(٢٦٦)

فيرى أن قدرة المعرفة الإنسانية لا تتعدى حافة القبر ، وقد كشفت تلك المعرفة عن خزايا الحياة وسوءاتها ، ولكنها وقفت بإزاء البعث والمساءلة لا تحير جوابا .

ويقول أيضاً :

فياليتنى فى الثرى لا أقوم ... إن الله ناداكم أو حشر(٢٦٧)

فنراه يضمّن صدر البيت جواباً للشرط الموجود فى عجزه متمنياً ألا يبعث إن نشر الخلق من قبورهم ، وذلك مؤداه أن القيامة ممكنة بالقوة لا الفعل ، إذ لو شاء الخالق سبحانه وتعالى حشر الناس وحسابهم لما استعصى عليه الأمر . وذلك هو مناخ الحيرة والقلق العنيف الذى اكتنف الرجل فى تلك القضية .

ويقول المعرى ، فيما يضعنا تجاه رؤية ثالثة للقضية ، هى أقرب إلى الرفض منها إلى التشكك المتحير :

سأرحل عن وشك ، ولست بعالم ... على أى أمر ، لا أبالك أقدم
وهون إعدامى على تحققى ... بأنى وإن طال التمكث أعدم(٢٦٨)

فهو يقرر فى البيت الأول جهله المطلق بما يلقاه بعد الموت ، إلا أنه لا يلبث فى البيت الثانى أن يذهب إلى أن العدم نهاية لا مناص منها للإنسان ، وعسير على من خبر تمكن الرجل من فنه ، ودقته المتناهية فى الأداء اللغوى ، أن يفسر استخدامه العدم فى البيت الثانى بمعنى الموت ، هذا فضلاً عما لكلمة العدم ذاتها من دلالة لا تخفى حين توصل بالتكوين الفكرى العلائى من ناحية ، وبالفكر التأملى الميتافيزيقى من ناحية أخرى .

---

(٢٦٦) اللزوميات : ١/٥٨١ ، الورد : المجىء إلى الدنيا ، الاصدار : الذهاب عنها
(٢٦٧) السابق : ٦١٤
(٢٦٨) السابق : ٢/٣٨٥

ويقول أبو العلاء :

أما الحقيقة فهي أنـى ذاهـب — والله يعلم بالذى أنـا لاقِ
وأظنني من بعد لست بذاكر — ما كان من يسر ومن إمـلاق(٢٦٩)

فتبدو حقيقة الموت لديه مؤكدة لا ريب فيها ، ولا علم لغير الخالق بما بعدها ، وإن كان هو يعتقد أنه لن تكون ثمة حالة بعد الموت يتذكر فيها المرء ماضيه الدنيوى بما كان فيه من سعادة وشقاء ، وهذا يكاد يكون رفضاً للبعث ، فلا يفضى لتلك الحال إلا العدم المطلق إذ إن البشر حين يحشرون يتذكرون تفاصيل حياتهم الدنيوية ويحاسبون عليها .

ويقول كذلك :

ليخف صاحب الديانة والصـو — ن مقالا من جاهل يتحظى
يسبك الصائغ الزجاج ولا يسـ — ـتطيع سبكا للدر إن يتشظى(٢٧٠)

فنرى أول البيتين يدعو المتدينين وذوى الصون إلى التحرز والتيقظ لأقوال فاسدة من جهلاء يسعون للشهرة ونيل الحظوة بمقالاتهم تلك ، ثم يبين فى البيت الثانى فحوى تلك الدعاوى فإذا هى نفى الحشر والاحتجاج على ذلك بأن الدر إذا حطم وسحق لا يسبك فيعود إلى ماكان عليه .

ولعله من المواتى أن نورد بيتين شائعين لأبى العلاء على نسق البيت الأخير وهما قوله :

ضحكنا ، وكان الضحك منا سفاهة — وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطّمنا ريب الزمان ، كأننـا — زجاج ، ولكن لايعـاد لنا سبك(٢٧١)

فنراه فى ثانى البيتين مقارناً بين زجاج يتحطم ويتسنى سبكه وإعادته إلى صورته الأولى وبشر يموتون ويتحللون وينتهى أمرهم عند ذلك إلى الأبد .

ويحوم حول التصور ذاته فيقول :

لو كان جسمك متروكا بهيئته — بعد التلاف ، طمعنا فى تلافيه
كالدن ، عطل من راح تكون به — ولم يحطم ، فعادت مرة فيه
لـكنه صار أجزاء مقسمة — ثم استمر هباء فى سـوافيه(٢٧٢)

(٢٦٩) اللزوميات : ٢/٢١١
(٢٧٠) السابق : ٢/١١٣
(٢٧١) السابق : ٢١٦
(٢٧٢) السابق : ٦٢٩

فالجسد البشرى الذى تحل فيه الروح قد تقسم بفعل الطبيعة إلى هباء وذرات تبددت وعصفت بها الرياح ولم يبق على صورته الدنيوية الأولى . وكأن ذلك يحول دون عودة الأرواح إلى الأجساد مرة أخرى لتحشر فى يوم موعود .

ويقول أبو العلاء :

لقد أسفت ، وماذا رد لى أسفى   لما تفكرت فى الأيام والقدم
فى العدم كنا ، وحكم الله أوجدنا   ثم اتفقنا على ثان من العدم
سيان عام ويوم فى ذهابهما   كان مادام ، ثم أنبت لم يدم(٢٧٣)

فيدل الرجل فى الأبيات على أن تأمله فى الماضى والحاضر قد أدى به إلى أن البشر جاءوا من العدم ويصيرون إلى العدم ، ولاقيمة للزمن كله على الإطلاق إذ إن الحياة الإنسانية لتبدو وكأنها محض وهم من الأوهام .

ويقول أيضاً :

والشخص مثل اليوم .. يمـ   ـضى فى الزمان ، فلا يعود(٢٧٤)

فإذا كان الزمان المطلق باق ، وآحاد الأيام تمضى بلا رجعة ، فهكذا شأن البشر عند أبى العلاء فى البيت : الحياة ذاتها مستمرة باقية ، ولكنهم يمضون إلى الموت الأبدى فلا يعودون .

ويقول الرجل :

خذ المرآة واستخبر نجوما   تمر بمطعم الأرى المشور
تدل على الحمام بلا ارتياب   ولكن لاتدل على النشور(٢٧٥)

فالاستدلال عنده على يقينية الموت قائم بالواقع وبمعطيات العقل ، والأمر على خلاف ذلك لديه فيما يتعلق بالحشر ، إذ لاشىء من تلك الأدلة ، ومنها علامات الأفلاك والكواكب ، دال عليه .

---

(٢٧٣) اللزوميات : ٤٥١/٢
(٢٧٤) السابق : ٣٤٣/١
(٢٧٥) السابق : ٥٥٦/١

ويقول أيضاً :

والترب مثواى ومثواهم ... وما رأينا أحداً منه قام(٢٧٦)

فالثواء فى الثرى إذن هو عند الرجل الموئل والمنتهى .

ويقول كذلك :

إذا نفرت نفس عن الجسم لم تعد ... إليه ، فأبعد بالذى فعلت نفرا(٢٧٧)

فيصور لنا مفارقة الروح للجسد مفارقة أبدية بلا عودة .

ويقول الرجل أيضاً :

وآخر عهد القوم بى يوم تنطوى ... على جرور الورد يكره زبرها
فهل يرتجى خضر الملابس ظاعن ... وقد مزقت فى باطن الترب غبرها ؟ ؟
أتتنى أنباء كثير شجونها ... لها طرق أعيا على خبرها
هفا دونها قس النصارى ومربذال ... مجوس ، وديّان اليهود وحبرها
وخطوا أحاديثاً لهم فى صحائف ... لقد ضاعت الاوراق فيها وحبرها
تخالفت الأشياع فى عقب الردى ... وتلك بحار ، ليس يدرك عبرها*

فيذهب إلى أن آخر عهد القوم به ، وبالأحرى آخر عهد لالتقاء الذوات البشرية المخلوقة بعضها بالأخرى ، يكون يوم قبض الروح ودفن الأجساد ، فلا رجاء فى البعث وقد تحللت تلك الأجساد وتمزقت وصارت غبرة متربة ، وماتلك الأنباء المتعددة المغزى ، والمتباينة الأسلوب التى تؤكد البعث غير أخبار يعسر ، بل يستحيل على الرجل تصديقها ، بل إن توكيدات الأديان السماوية وغير السماوية فى هذا الخصوص ، ليست عند أبى العلاء سوى اجتهادات فاشلة لم تجد شيئاً فى تأكيد تلك الحقيقة .

أبو العلاء وقدرة الإنسان على المعرفة :

يكاد يستقر بين الدارسين أن سمة العقلانية هى السمة الغالبة على الشخصية العلائية ، وذلك لأن أبا العلاء لم يتأمل موضوعاته قدر ما تأملها من نوافذ عقله اليقظ المتحفز أبداً ، وقد حاول الرجل ، على مرقاة من ذلك العقل الفذ ، أن يصّاعد فى سموات المعرفة الكونية ، فأسعف العقل حينا ، وكبا حيناً آخر ، وانكفأ الإنسان الفنان فى مهاوى الحيرة والقلق والتوقف حيناً ثالثاً ، ولو تأملنا الحس والقياس ، والإخبار ، وهى وسائط العقل

(٢٧٦) اللزوميات . ٤٨٤/٢
(٢٧٧) السابق ٤٨٥/١
* السابق : ٤٢٣ ، الجرور : الحفر العميقة ، زبرها : طيها ، عبر البحار : ساحلها .

إلى المعرفة ، لرأيناها تصح أو تبطل ، وتقوى أو تتهافت بما للعقل ذاته من قدرات وإمكانات طبيعية لا يتعداها فى مجالات المعرفة ، والحقيقة التى يبدو أنها عزبت عن أبى العلاء ، أو ربما تجلت له ولم يشأ أن يستريح إليها ، هى أن غير قليل من ظواهر الكون وحقائقه تتسم بالنسبية ، وأن أغلب وأخطر تلك الحقائق - وهنا تكمن القضية الأساسية - هى حقائق غير معقولة ، بمعنى أنها أشمل وأثمن وأعمق من أن تدخل فى دائرة الإدراك العقلى المجرد والمحدود ، إذ ان تمام المعرفة بها منوط - فى الأساس - بغير العقل من قوى الإنسان ، وقد يكون الإيمان الصادق والحب العميق والكشف الروحى ، أعظم وسائط الإنسان للتحقق بتلك المعرفة .

يقول الأستاذ العقاد عن صلة المعرفة بالعقل الإنسانى : « هناك شيء موجود وهناك عقل يعرف ، والمعرفة الإنسانية هى علاقة بين ذلك الشيء الموجود وذلك العقل العارف ، ولكن ماهى هذه العلاقة ، وكيف تكون ؟ أهى انتقال الشيء المعقول برمته إلى العقل العارف ؟ لا ولاريب ، أم هى نفاذ العقل العارف إلى جوهر ذلك الشيء المكنون وراء العوارض والظواهر ؟ لا كذلك ولاريب ، أم هى انتقال أوصاف من الأشياء إلى المعقول يمكن أن يطرأ عليها الاختلاف إن اختلفت العقول أو اختلفت الأوصاف ؟ وظاهر ان ادراك الإنسان هو نوع من هذا الإدراك الأخير ومع هذا لابد لنا من التسليم بأننا لانعرف كيف تنتقل تلك الأوصاف ، ولا كيف نضع الحد الفاصل بين الوصف العارض والكنه الثابت فى ذاته ، ولا نعرف حقيقة القدرة التى تجعل العقل « عارفا » ، ولا كيف يعرف العقل نفسه إلا كما يعرف الأشياء الأخرى التى قد يصيب فيها وقد يخطيء بمقياس الصواب والخطأ الدارج المألوف »(٢٧٨) .

ويخلص العقاد إلى سؤال ، يترتب بالضرورة على هذا التحجيم الواقعى لقدرات العقل فى مواجهة مطلق المعرفة الذى لايحد فيقول : « لكن .. هل فى هذا الحكم ما يدعو إلى اليأس من الوجود ؟ » ويجيب من فوره على التساؤل بقوله : « أما أنا فأقول لا ، لأن الوجود شيء ، والمعرفة المعهودة شيء آخر ، وليس من طبيعة الوجود المحتومة أن يعرفه الإنسان أو غير الإنسان ، فليست المعرفة هى الوجود أو الحياة ، وليس الجهل هو العدم أو الموت »(٢٧٩) .

ولا مناص لنا من أن نقول إن إجابة المعرى على تساؤل العقاد لابد أن تكون متعارضة مع إجابته ، إذ يبدو أن إقرار أبى العلاء بعجز العقل ، بالإضافة إلى القدر الذى كان فى طاقة عقله أن يدركه من حقائق الحياة وطبيعة البشر ، قد أديا بالرجل - ونحن أدرى بتكوينه الشعورى والفكرى - إلى رفض صريح لمطلق الوجود .

(٢٧٨) العقاد : الفصول : ٢٢٦ (٢٧٩) السابق : ٢٢٧

ونحن حريون بأن نشير ابتداء إلى أن قضية العقل المقهوَر فى مواجهة الوجود تلك ، وكم المدركات المحدود الذى كشف لأبى العلاء فساد الحياة وسوءات البشر وتعاسة مصيرهم ، كان كل ذلك من ركائز مناخ العبث فى تفكير أبى العلاء وإحساسه على ما سنتناول تفصيلًا فى الفصل التالى من البحث .

وعلى أية حال ، فقد بدأ الرجل فى قضية المعرفة بداية ايجابية طموحة وفقاً لما يكشف عنه عطاؤه الفنى ، فرأى للعقل قدرات يعتد بها على المعرفة .

وقد ذهب أبو العلاء إلى أن الإنسان قادر على المعرفة عن طريق العقل ، والمشاهدة الحسية المباشرة ، والأخبار المتواترة المنقولة . فقال : « يدرك العلم بثلاثة أشياء : بالقياس الثابت ، والعيان المدرك ، والخبر المتواتر »(٢٨٠) .

وواضح أنه يقصد بالعلم هنا مطلق المعرفة ، ويقصد بالقياس العقل ، لأن القياس وسيلته فى الإدراك ، ويقصد بالعيان المدرك المعرفة الحسية المباشرة . ويقول فى الدلالة على ذلك أيضاً : « العقل نبيء ، والخاطر خبيء ، والنظر ربيء ، ونور الله لهذه الثلاثة معين »(٢٨١) . وعلى ذلك فالعقل آلة الإنسان الأولى فى المعرفة ، وما ينى الرجل ينوه بمناقب العقل حتى لتصبح عقلانيته سمته الغالبة لدى خاصة الناس وعامتهم على السواء .

يقول أبو العلاء متخذاً من العقل إماماً ونبراساً هادياً للبشر :

يرتجى الناس أن يقوم إمام ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى الـ ـعقل ، مشيراً فى صبحه والمساء
فإذا ماطلعته جلب الـ ـرحمة عند المسير والإرساء(٢٨٢)

فالعقل ليس وسيلة الصواب المنطقى فحسب ، بل هو كذلك الهادى إلى ماتكون به طمأنينة الأرواح من أخذ بأواصر الرحمة بين البشر .

---

(٢٨٠) المعرى : الفصول والغايات : ٤٦٨/١

(٢٨١) السابق : ٢٠٨ الربيء : الحارس المطلع

(٢٨٢) اللزوميات : ٦٦/١

ويقول أيضاً :

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدا   وأرحل عنها ، ماإمامي سوى عقلي(٢٨٣)

فنراه يؤكد أن العقل مفض إلى الحق الفكرى والخلقى فى آن معاً ، بل إن الرجل - إذا ما نظرنا إلى حرفية لفظه - ليرفع العقل فى قدرته على الحق والصواب ، إلى درجة الأنبياء فيقول :

أيها الغر إن حصصت بعقل   فأسأله فكل عقل نبـى(٢٨٤)

ويقول كذلك :

خذوا فى سبيل العقل ، تهدوا بهديه   ولا يرجون غير المهيمن راج
ولا تطفئوا نور المليك ، فإنه   ممتع كل من حجى بسراج
أرى الناس فى مجهولة كبراؤهم   كولدان حى يلعبون خراج(٢٨٥)

فهو حين يرى الناس واضعين فى الغى والضلال ، يعلل ذلك بأنهم منصرفون عن الاهتداء بالعقل الذى هو - فيما يقرر - مزود بقبس من نور الله .

ويقول أيضاً :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه   فساد عقل صحيح ، هان ما صعبا(٢٨٦)

فالفكر هو القاهر للصعاب والموصل للحق متى نأي عن فساد الأوهام والأضاليل .

ويقول كذلك :

فاسأل حجاك إذا أردت هداية   واحبس لسانك أن يقول مجازا(٢٨٧)

فيذهب إلى ألا فتوى ولا مشورة لغير العقل ، إن أريد الحق والهداية .

ويقول :

فكروا فى الأمور يكشف لكم بعـ   ـض الذى تجهلون بالتفكير(٢٨٨)

---

(٢٨٣) اللزوميات : ٣١٧/٢

(٢٨٤) السابق : ٦٤٢

(٢٨٥) السابق : ٢٦٨/١ خراج (بالبناء على الكسر) لعبة لصبيان العرب .

(٢٨٦) السابق : ١١٩

(٢٨٧) السابق : ٦٢٦

(٢٨٨) السابق : ٦٠٢

فنرى الفكر كذلك هو الكاشف عما تغطيه حجب الجهل والأوهام ، بل هو المتحكم فى الطبع الجامح ، والمعيد الإنسان إلى الرشد والصواب :

وتفكر الإنسان يثنى غربه ويرد جامحه إلى الإقصار(٢٨٩)

ويقول كذلك :

إن التجارب طير تألف الخمرا يصيدها من أفاد اللب والعمرا(٢٩٠)

فيذهب إلى أن الاسترشاد بتجارب الحياة لا يقدر عليه إلا من أوتى عمراً طويلًا وعقلًا راجحاً فى آن معا .

ويقول إن الاستدلال – وهو آلة من آلات العقل – هاد من الحيرة والتخبط :

تحير مسترشد فوفق لما استدل(٢٩١)

ويرى أبو العلاء أن الدليل – مادياً كان أو معنوياً – قد لايدل أو ينقذ من الحيرة ما لم يؤازره الفكر القويم :

تفكر ، فقد حار هذا الدليل وما يكشف النهج غير الفكر(٢٩٢)

ومن ثم فليس على الإنسان إلا أن يتجه صوب العقل كى يأتمر به فيما يأتى أو يدع :

عليك العقل ، وأفعل ما رآه جميلا ، فهو مشتار الشوار(٢٩٣)

ويقول أيضاً :

ولم يتناول درة الحق غائص من الناس إلا بالروية والفكر(٢٩٤)

فيرى الحق درة ثمينة لا تتأتى حيازتها إلا بالتمعن وإعمال الفكر .

بل إن الرجل ليمعن فى الإيحاء بمقدرة العقل على الإيغال صوب الحقائق ليقف عليها فيقول :

إن قرن الظن المصيب من الفتى بتجربة جاءا بعلم غيوب(٢٩٥)

والسياق دال على أن التفكير هو المقصود بالظن فى البيت .

---

(٢٨٩) اللزوميات : ١/٤٠١ غربه حده . الإقصار الإمساك

(٢٩٠) السابق : ٤٩٦ – الخمر . كل ما واراك من شجر وغيره

(٢٩١) السابق : ٢/٣٧٦ . (٢٩٢) السابق : ١/٦١٦

(٢٩٣) السابق : ٥٦٠ – المشتار : من شار العسل استخرجه ، الشوار متاع الرحل

(٢٩٤) السابق : ٥٢٠ (٢٩٥) السابق ١٥٢

ويذهب الرجل إلى أن اتخاذ العقل نبراساً ، لا يوصل إلى الحقائق والمعرفة فحسب ، بل هو مخلص كذلك من عبادة الأهواء والنزوات ، ودال على النهج الموضوعى فى النظر ، فيقول :

ومن كان فى الأشياء يحكم بالحجى   تساوى لديه من يحب ، ومن يقلى(٢٩٦)

بل إن الساسة ليترددون فى مهاوى الخطأ والضلال لأنهم لا يعتمدون على العقل أداة إلى المعرفة والحق

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة   عقلية خطىء الصواب السائس(٢٩٨)

ولقد طاب لأبى العلاء تمجيد العقل ، والارتفاع بمناقبه إلى السموات العلا وليس لذلك مؤدى إلا أنه - كما أسلفنا - يراه المرقاة التى لا تتعثر للإدراك والمعرفة

اللب قطب ، والأمور له رحى   فيه تدير كلها وسداد(٢٩٧)

فالعقل يرد فى البيت على أنه محور الحياة التى يديرها ، ويستقطب الحقائق وتتكشف الأمور بنور حكمته . ويرد فى البيت التالى على أنه قبس نور الهى ، إذا نأت عنه الروح وانجذبت لأهواء البدن وشهواته فهى جديرة باللوم والتعنيف :

تركت مصباح عقل ما اهتديت به   والله اعطاك من نور الحجا قبسا(٢٩٩)

وانه لمن الخطل أن يستشير المرء سوى عقله ، فهو خير المشيرين وأقدرهم على الصواب وأحقهم بالاتباع :

فشاور العقل واترك غيره هدرا   فالعقل خير مشير ضمه النادى(٣٠٠)

ويرد على ادعاءات الزنادقة ليؤكد أنه لا يثق فى غير العقل الذى يرفض دعاواهم ومن ثم فهو الأحق بالتصديق :

تستروا بأمور فى ديانتهم   وإنما دينهم دين الزناديق
نكذب العقل فى تصديق كاذبهم   والعقل أولى بإكرام وتصديق(٣٠١)

وليس ذلك إلا لأن الاهتداء بسوى العقل يورد الإنسان موارد البوار :

من اهتدى بسوى المعقول أورده   من بات يهديه ، ماء طالما تبلا(٣٠٢)

---

(٢٩٦) اللزوميات : ٣١٧/٢
(٢٩٧) السابق : ٣٢
(٢٩٨) السابق : ٤٥٤/١
(٢٩٩) السابق : ٣٤/٢ .
(٣٠٠) السابق : ٣٧٩/١
(٣٠١) السابق : ٢٠٧/٢
(٣٠٢) السابق : ٢٩٠

ويقول كذلك :

وإنك إن تستعمل العقل لايزل مبيتك فى ليل ، بعقلك مشمس(٣٠٣)

فالعقل هو الضياء الباهر الذى يبدد ظلمات الجهل ، ويهدى إلى رائعة الحق .

ويقـول :

كفـاك اللب رحـلـة جـاهلى تزيـرك أيـلـة وبـلاد نخـــر(٣٠٤)

ويقـول :

لا أشرب الراح ، أشرى طيب نشوتها بالعقل ، أفضل أنصارى وأعوانى(٣٠٥)

فنراه يقول صراحة إن العقل هو السند والملاذ ، ومن ثم لايجوز حجب عظمته بشرب المسكرات .

وإذا كان أبو العلاء قد صور العقل نبيا هادياً وإماماً مرشدا وشمساً وضاءة ، فانه لم يكتف بذلك ، بل إنه يومىء إلى طموحه فى ألا يقف العقل فى قدراته عند حد ، إنه خليق باستكناه الحقيقة ما ظهر منها وما استتر ، فهو عنده منوط بالثريا ، وهو قيمة مطلقة ، وللبشر أن ينهلوا من معينه الثر الذى لا ينفد .. يقول أبو العلاء :

الفكر حبل ، متى يمسك على طرف منه ينط بالثريا ذلك الطـرف
والعقـل كالبحر ، ما غيضت غواربه شيئا ، ومنه بنو الأيام تغترف(٣٠٦)

إن مدى العقل لا يتخاذل أو يقصر دون الآفاق العلا ، بل إنه لقدير على سبرها وتأملها . وإن الأمور لتضيع وتختل بمعزل عن التعقل والتبصر :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانظر بقلـب مفكر متبصر(٣٠٧)

ويقـول :

ومالأمد فى الدهر يبـلغ مـرة بأبعد مما ناله المرء بالفكر(٣٠٨)

ونراه يساوى بين الإنسان والحيوان فى أبسط هيئاته إن هو أزور عن العقل أو سلب منه :

إذا الحيوان فض العقـل منه فما فضل الأنيس على النمال(٣٠٩)

---

(٣٠٣) اللزوميات ٤٢/٢ .
(٣٠٤) السابق : ٥٥٣/١ آيلة ونخر : مكانان
(٣٠٥) السابق : ٥٥٧/٢
(٣٠٦) السابق : ١٥١ .
(٣٠٧) السابق : ٥٦٧/١
(٣٠٨) السابق : ٥٢٥
(٣٠٩) السابق : ٣٤١/٢

وعلى الرغم من أنه سيعول على الخبر المتواتر كما سنوضح عاجلا ، فإنه يرجح العقل على الخبر متى تعارضا فيقول :

وينفر عقلى مغضبا إن تركته   سدى واتبعت الشافعى ومالكا(٣١٠)

ويقول أبو العلاء :

ولو صفا العقل ألقى الثقل حامله   عنه ، ولم تر فى الهيجاء معتركا(٣١١)

فنرى العقل الصافى من شوائب الوهم ، كفيلًا بحسم مشاكل الإنسان وإزاحتها عن كاهله ، بل هو كذلك الصادق الذى لا يكذب ، وإنما للحق عنده وجه واحد يصدق به صاحبه :

أرى اللب مرآة اللبيب ، ومن يكن   مرائيه الإخوان ، يصدق ويكذب(٣١٢)

إن العقل هنا ، هو المرآة الصادقة للحقائق ، وليس رأى الآخرين من الإخوان والأصدقاء .

وحين ينحو أبو العلاء لاتهام البعض بالزيغ والمماحكة ، نراه يتهمهم بأنهم ينكرون معطيات العقل التى لايجوز أن تكون موضع ظنة أو اتهام فيقول :

هذا الفتى أوقح من صخرة   يبهت من ناظره حيث كان
يزعم أن العشر ما نصفها   خمس ، وأن الجسم لا فى مكان(٣١٣)

فما يحتج به المعرى فى البيت الثانى أمور من بدائه العقل التى لا محل للطعن فيها .. ويرى غير هؤلاء عامدين إلى تعطيل كل شىء ، فلا سلب ولا إيجاب ولا حقيقة لأى أمر على الإطلاق ، فيجابهم بحقيقة يؤديها إليه عقله وشعوره ، ويرصدها فى نفسه وفى الناس من حوله ، إنها حقيقة شقائه الذاتى التى لايريم عنه ، وسعادة الآخرين ونعمائهم فيقول :

وقال أناس : ما لأمر حقيقة   فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى ؟ ؟
وشكك فى الإيجاب والنفى معشر   حيارى جرت خيل الضلال بهم سعما(٣١٤)

---

(٣١٠) اللزوميات : ٢٢٧/٢
(٣١١) السابق : ٢٢٩ (٣١٢) السابق : ١٤١/١
(٣١٣) السابق : ٥٨٩/٢
(٣١٤) السابق : ٤١٩ – السعم : ضرب من سير الإبل وقد ورد عجز البيت الأول فى مختارات البطليوسى من اللزوميات على النحو التالى : « فما أثبتوا يوماً شقاء ولا نعمى » . أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء القسم الأول : ٢٢٠ ، تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد ط دار الكتب سنة ١٩٧٠ .

ويقـول أبو العلاء :

فلا تقبلـن ما يخبروك ضـلـة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل(٣٢٠)

فإقرار العقل للخبر ، هو مصدر فعاليته الوحيد لدى أبى العلاء ، وثمة أحاديث قد تبدو ظاهرة الخطورة حافلة بما يثير الانتباه ولكنه يتحرز بشأنها لما يحققه عليها من ضعف فى الإسناد ، يقول فى ذلك :

جاءت أحاديث إن صحت فان لها شأناً ، ولكن فيها ضعف إسناد(٣٢١)

ويقول فى الفصول والغايات : « أستغفرك ماحى السيئات من قول ليس بإسناد استكثر من السناد »(٣٢٢) وكذلك الشأن فى المعرفة المباشرة عن طريق الحواس . لابد من أن يتبصر فيها بمسبار العقل كى تقيم على حقيقتها :

وما تريك مرائى العين صادقة فأجعل لنفسك مرآة من الفكر(٣٢٣)

وعلى ذلك فنحن لاندهش حين نرى لأبى العلاء نقداً عنيفاً للرواة والمرويات ، وتشكيكاً فى قيمتهم وجدوى مروياتهم تلك ، فالوارد – وفقاً لما أسلفنا – أنه لم يفعل ذلك إلا لافتقار ما يرفضه إلى سند من العقل القويم والتفكير المستقيم ، أو فى أقل القليل أنه كان يبدو هكذا وفقاً لمعايير الرجل ومقاييسه الخاصة .

يقول أبو العلاء :

هل صح قـول من الحاكى فنقبـله أم كل ذاك أباطيـل وأسمار ؟
أما العقول فآلت أنه كـذب والعقل غرس له بالصدق أثمار(٣٢٤)

يرى الرجل أنه لامعدى من رفض تلك الروايات التى يتحدث عنها فى البيتين ، فإن هى إلا محض كذب يؤكد العقل تمام افتقارها إلى الصدق .

ويقـول أيضاً :

إذا رجع الحصيف إلى حجـاه تهاون بالمذاهب وازدراهـــــا
فخـذ منها بمـا أداه لـب ولا يغمسك جهـل فى صـراها(٣٢٥)

---

(٣٢٠) اللزوميات : ٢/٢٥٩ (٣٢١) السابق : ١/٣٧٩
(٣٢٢) الفصول والغايات : ١/٣٥ - السناد : المخالفة
(٣٢٣) اللزوميات : ١/٥٣٩ (٣٢٤) السابق : ٤٣٥
(٣٢٥) اللزوميات : ٢/٦٢٢ – الصرى : ما اجتمع من الماء واللبن

فالذى يقبل من عديد مذاهب عصر الرجل ، وتخريجاتها واجتهاداتها المختلفة ، هو ذلك الذى يثبت للنظر العقلى فحسب .

ويقول أيضاً :

يتلون أسفارهم ، والحق يخبرنى بأن آخرها مين وأولها
صدقت يا عقل ، فليبتعد أخو سفه صاغ الأحاديث إفكا أو تأولها(٣٢٦)

وسواء قصد الرجل بالأحاديث فى البيت الثانى معناها مطلقا ، أم معناها الاصطلاحى فى الدلالة على أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، فينبغى ألا ننسى التزيد والحشو اللذين امتدا إلى التراث بما فى ذلك الأحاديث النبوية الشريفة ذاتها .

ويقول أبو العلاء :

لقد أتوا بحديث لا يثبته عقل ، فقلنا : عن أى الناس تحكونه ؟
فأخبروا بأسانيد لهم كذب لم تخل من كر شيخ لا يزكونه(٣٢٧)

ويقول كذلك :

قالوا ، فمالوا ، فلما أن حدوتهم إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا ؟(٣٢٨)

فالقياس العقلى هنا قد كشف موضع السوء ورد التدليس على واضعيه وقائليه . ويقول منبهاً محدثه إلى كذب حديثه وفساد منطقه وتناقضه :

أخبرتنى بأحاديث مناقضة فرابنى منك قول غير متفق(٣٢٩)

وينبه أبو العلاء إلى حالة أخرى تفرض عرض المرويات على العقل قبل التعويل عليها وهى أن بعضها زيف وفرض على الناس بسطوة من غواة الحكام .. فيقول :

تلوا باطلا ، وجلوا صارما وقالوا صدقنا ، فقلتم : نعم
أفيقوا ، فإن أحاديثهم ضعاف القواعد والمدعم
زخارف ما ثبتت فى العقول عمى عليكم بهن المعم(٣٣٠)

---

(٣٢٦) اللزوميات : ٢/٢٩٣
(٣٢٧) السابق : ٥١٩ - الكر : إعادة الشىء ، يزكونه : يثبتون قوله .
(٣٢٨) السابق : ١٥٣
(٣٢٩) السابق : ٢٠٦
(٣٣٠) السابق : ٤٩٠ .

ثم نراه يقول بأن المقبول من المرويات بمعيار العقل ، ومن لدن رواة صادقين موفورى الذكاء ، هو الذى يتعين الاتكاء عليه وإسقاط سواه من أقوال الكذوبين والجهلاء :

فخذ الذى قال اللبيب وعش به ودع الغواة ، كذوبها وجهولها(٣٣١)

رفض العقل ، وإبطال القياس :

غير أن قضية المعرفة لم تحسم على هذا الوجه لدى أبى العلاء ، إذ إن الرجل قد انتهى إلى تصور مغاير فى هذا الخصوص ، فنراه يسلب العقل قدراته على المعرفة بل ويذهب إلى أنه قاصر مقهور ، ويشكك فى القياس ويحط من شأنه ، وكان بديهياً - وفقاً لذلك - ألا يرى فى الإخبار والإدراك الحسى المباشر أى قيمة يعتد بها فى المعرفة الإنسانية .

يرى أبو العلاء أن الطبع فى الإنسان قاهر لعقله ، عابث به .. فيقول :

فطبعك سلطان لعقلك غالب تداوله أهواؤه بالتشصص(٣٣٢)

فالمتحكم المسيطر هنا ليس العقل ، وإنما هو الطبع ، وما دار فى فلكه من غرائز الإنسان .

ويقول أيضاً فى تمرد الطباع ونشوزها على سلطان العقل :

لنا طباع وجدنا العقل يأمرها فلا تريد من الأخلاق ما حسنا(٣٣٣)

ويقول أيضاً :

يتحارب الطبع الذى مزجت به مهج الأنام ، وعقلهم فيفله
ويظل ينظر ، ماسناه بنافع كالشمس يسترها الغمام وظله
حتى إذا حضر الحمام تبينوا أن الذى فعلوه جهل كله
والعقل فى معنى العقال ولفظه فالخير يعقل ، والسفاه يحله(٣٣٤)

فنحن نرى إلى هذا لعقل الذى يتقاعس فى مواجهة الطبع الفاسد ، والذى يتأكد حين الموت أن صنيع البشر لم يكن إلا بفعل الجهالة والضلال ، والذى نرى السفاه يفسد عليه كل معطياته وترتيباته فكيف يكون قادراً على ملاقاة الحق ، والشموخ الى ذرا المعرفة المطلقة ؟

---

(٣٣١) اللزوميات : ٢/٢٠٣ (٣٣٣) السابق : ٥١٥

(٣٣٢) السابق : ٨٥ . التشصص : من شصت المعيشة : اشتدت وكان فيها النكد .

(٣٣٤) السابق : ٢٧٦

ويقول فيما هو أبين لاهتزاز العقل بإزاء الطبع والجهل :

إلى الله أشكو مهجة لاتطيعنـي — وعالم سـوء ليس فيه رشيـد
حجى مثل مهجور المنازل داثر — وجهل كمسكون الديـار مشـيد[٣٣٥]

وعلى ذلك النهج يقول أيضاً :

والعقل يسعى لنفسى فى مصالحهـا — فما لطبع إلى الآفات جـذاب[٣٣٦]

ثم نراه يقول صراحة بأن استخدام العقل لم يجد غير قبض الريح فيقول :

وقد أعمل النـاس أفكارهـم — فلم يغنيهـم طول إعمالهـا[٣٣٧]

وذلك لأن العقل - وفقاً لأبى العلاء - قد صدئ وبات لايجدى :

هى الأفهـام قـد صدئت وكلـت — ولم يظفـر لهـا أحـد بصقـل[٣٣٨]

ويخاطب الرجل عقله فيقول :

أذهنى طـال عهـدك بالصقـال — وماج النـاس فى قيـل وقـال[٣٣٩]

إنه القول بخمود العقل ، ونفرة الشكوك والأقاويل التى طغت على الناس وهو منهم :

جهـل مرامـى أن تكـون موافقـى — وشكوك نفسـى بينهن تعـادى[٣٤٠]

وعلى ذلك فالعقل واللاعقل يتساويان أو يكادان فى نهاية الأمر :

وما العلمـاء والجهـال إلا — قريب ، حين تنظـر من قريـب[٣٤١]

ولا نحسب أن أبا العلاء قد أبقى للعقل فضل قدرة على المعرفة الحقة بقوله الآتى وأضرابه :

وبصـير الأقـوام مثـل أعمـى — فهلمـوا فى حندس نتصـادم[٣٤٢]

ويقول كذلك :

وقد علم التيقـن فى زمـان — حصلنا من حجاه على التظنـى[٣٤٣]

فإذا كان حصاد العقل مجرد ظنون ، فليس ثمة إذن طريق إلى المعرفة أو اليقين ، وإنه ليؤكد ذلك إذ يقول :

ومن عجب دعـواك علما وحكمة — وعلمك شىء قيل بالظن أو حزى[٣٤٤]

---

(٣٣٥) اللزوميات : ٣١٧/١
(٣٣٦) السابق : ١٥٧
(٣٣٧) السابق : ٣٦٨/٢
(٣٣٨) السابق : ٣٤٤
(٣٣٩) السابق : ٣٣٨
(٣٤٠) السابق : ٣٩٥/١
(٣٤١) السابق : ١٨٢
(٣٤٢) السابق : ٤٨٨/٢
(٣٤٣) السابق : ٥٦١
(٣٤٤) السابق : ٦٥٥

فالأمر على ذلك محض ظنون ، والظنون بطبيعتها مفضية إلى الشكوك :

والنفس شكت فى يقين الأمر والـ   كفان إن رمتا قنيصا شكتا[٣٤٥]

وهكذا صار الكون ، وكأنه قد خرج عن سمات التعقل :

عالم حائر ، كطير هواء   وهواف تضمها الدأماء[٣٤٦]

وبات البشر فى غيبة من هدى الفكر المرشد :

كأننا فى قفار ضل سالكها   نهج الطريق ، وما فى القوم خريت[٣٤٧]

وإذا كان أقصى الإمكان احتمالات وتوقعات ، فقد توقفت إذن المعرفة اليقينية عن طريق العقل :

أما اليقين ، فلا يقين ، وإنما   أقصى اجتهادى أن أظن وأحدسا[٣٤٨]

وإذا انتهى العالم إلى اللايقين ، فلا معدى من أن يطغى الفساد ويستشرى الضلال والإضلال :

إنما نحن فى ضلال وتعلـ   يل ، فإن كنت ذا يقين فهاته[٣٤٩]

وأبو العلاء لم ينته إلى الحكم بقهر العقل وعجزه عن المعرفة والميتافيزيقا فحسب ، بل إنه ليعمم ذلك على المدركات والظواهر المادية فيقف بإزائها متسائلاً :

لا يعلم الشرى ما ألقى مرارته   إليه ، والأرى لم يشعر وقد عذبا
سألتمونى فأعيتنى إجابتكم   من ادعى أنه دار فقد كذبا[٣٥٠]

وتلك تساؤلات واضحة الدلالة على موجات الرفض والتوقف العقلانى ، لأنه من الميسور جداً تفسير مرارة الحنظل وحلاوة عسل النحل علمياً . ولكن يبدو العالم لدى الرجل وكأن ظلمات طامية قد طمست عقله وبددت منطقه :

ليل بلا نور ، أجن بهمه   حبس الأدلة ، ليس فيه منار[٣٥١]

وإذا كان أبو العلاء يقول إنه ما فتئ يسأل عن الحقيقة ويحاول المعرفة دون جدوى :

سألت عن الحقائق كل يوم   فما ألفيت إلا حرف جحد[٣٥٢]

---

(٣٤٥) اللزوميات : ٢١٦/١ شكتا : من شك الرمية : أنفذها
(٣٤٦) السابق : ٥٩ – الدأماء : البحر ، والهواف فى البحر كالهوام فى البر
(٣٤٧) السابق : ١٩٨ – الخريت : الدليل الحاذق
(٣٤٨) السابق : ٣٦/٢   (٣٤٩) السابق : ٢٤٢/١
(٣٥٠) السابق : ١١٨ الشرى : الحنظل ، الأرى : العسل
(٣٥١) السابق : ٤٦٨   (٣٥٢) السابق : ٣٨٤

فلا تثريب عليه إذن حين يقسم أنه لا هو شخصياً ، ولا العالم الذى ينتمى إليه يدركون شيئاً ذا بال من حقائق هذا الكون :

آليت ، ما أدرى ، ولا عالمى   من كوكبى فى الحندس الداجى[(٣٥٣)]

وليس ذلك القول بمستغرب من أبى العلاء وقد صار يقول فى العقل :

وأشعر أن العقل يصحب تارة   وينفر أخرى ، وهو غير عليم[(٣٥٤)]

إنه صار نهباً للمتناقضات التى تتوالى فتتساقط ، ولا يبقى فى وعاء اليقين منها شىء :

ويعترى النفس إنكار ومعرفة   وكل معنى له نفى وإيجاب[(٣٥٥)]

وإذا كان العقل مقهوراً وغير عليم على هذا النحو ، فألزم لوازم ذلك أن يبطل القياس إذ القياس مجرد أداة من أدواته تسقط بسقوطه :

غنى زيد ، يكون لفقر عمرو   وأحكام الحوادث لا يقسنه[(٣٥٦)]

ويقول أيضاً :

قد بالغوا فى كلام بان زخرفه   يوهى العيون ، ولم تثبت له عمد[(٣٥٧)]

ويقول :

لعمرى ، لقد أعيا المقاييس أمرنا   فحندسنا عند الظهيرة مظلم[(٣٥٨)]

ويقول :

نروم قياسا للحوادث ، ضلة   وتلك أصول ليس يجمعها حصر[(٣٥٩)]

ويقول :

قد نفضت السهام أبغى المقا   يس ، فلم يثبت الرمية نفضى[(٣٦٠)]

ويقول أيضاً :

رموا فأشووا ولم يثبت قياسهم   شيئاً سوى أن رمى الموت تسديد[(٣٦١)]

وإذا كان ذلك هو شأن العقل وأداته القياس لدى الرجل ، فلا غرابة أن يقول باستحالة المعرفة الحقيقية ، إذ هى خارجة عن طاقة الإنسان بقدر لاراد له :

وكيف يبين للأفهام معنى   له من ربه قدر معمى ؟[(٣٦٢)]

---

(٣٥٣) اللزوميات : ١/٢٧٧
(٣٥٤) السابق : ٢/٤٤٤
(٣٥٥) السابق : ١/٩٥
(٣٥٦) السابق : ٢/٥٢٥
(٣٥٧) السابق : ١/٣٢١
(٣٥٨) السابق : ٢/٣٨٢
(٣٥٩) السابق : ١/٤١٧
(٣٦٠) السابق : ٢/٩٥
(٣٦١) السابق : ١/٣٣٠
(٣٦٢) السابق : ٢/٤٦٢

وبدهى إذ بطل العقل والقياس ، أن يبطل الخبر بدوره ، بل إنه أوهى أقسام الكلام لدى الرجل كما أسلفنا ، ويرى فى اتكاء الأديان على الأخبار عيباً فيها :

وإذا غلبت مناضلا عن دينه ... ألقى مقالده إلى الأخبار
أقسام لفظك ستة وجميعها ... لامين يلحقه سوى الإخبار(٣٦٣)

ويقول أيضاً :

أتتنى أنباء كثير شجونها ... لها طرق أعيى على الناس خبرها
هفادونها قس النصارى وموبذ الـ ... مجوس وديان اليهود وحبرها
وخطوا أحاديثا لهم فى صحائف ... لقد ضاعت الأوراق فيها وحبرها(٣٦٤)

ويقول كذلك :

آليت ما الحبر المداد بكاذب ... بل تكذب العلماء والأحبار
ووجدت أصناف التكلم ستة ... بالمين منها أفرد الإخبار(٣٦٥)

ويرى أبو العلاء أن السماع المباشر أجدى من الأخبار التى تتعرض خلال نقلها إلى احتمالات التغيير بالحذف أو التزيد أو السهو :

والنقل غير أنباء سمعت بها ... وآفة القول تقليل وتكثير(٣٦٦)

ونراه يربط بين فساد الأخبار وفساد الطبيعة الإنسانية فيقول :

وجدت أباك مفتريا حديثا ... فأنت على مقص الشيخ تفرى(٣٦٧)

وهو يأبى أن يعول على الأخبار نتيجة لتجاربه الشخصية ، فضلًا عن الأسباب السابقة :

لقد جربت حتى لم أصدق ... حديثاً عن قريب مدى نقيلا(٣٦٨)

وعلى ذلك ، فكما انحسر العقل والقياس ، ينحسر الخبر عن أن يكون أداة للمعرفة :

لم تعطنا العلم أخبار يجئ بها ... نقل،ولاكوكب فى الأرض مرصود(٣٦٩)

ويقرر أبو العلاء بوضوح أنه لم يثبت فى يقين العقل سوى حقيقة الحق سبحانه وتعالى وحكمته فيقول :

والإنس فى عماء لم يتبينوا ... بالفكر إلا حكمة القهار(٣٧٠)

---

(٣٦٣) اللزوميات : ٥٨٨/١
(٣٦٤) السابق : ٤٢٣
(٣٦٥) السابق : ٤٥٩
(٣٦٦) السابق : ٤٣٦/١
(٣٦٧) السابق : ٥٥٦ - على مقص : على أثر ، تفرى : تقطع .
(٣٦٨) السابق : ٢٩٩/٢
(٣٦٩) السابق : ٣٢٧/١
(٣٧٠) السابق : ٥٧٦

وبعد .. فلعله لم يبق بين أيدينا من دعائم التجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء سوى تمثله لماهية كل من الكون ، والإنسان ، والموت . ونحن نرى أن تمثل الرجل لتلك القضايا ، بالإضافة إلى الهيكل الفكرى لتجربته الزهدية ، أدخل فى مناخ معاناته الإحساس بالعبث ، بل هو عندنا فى الصميم من نسيج تلك التجربة ، ومن ثم فقد أفردنا فصلًا قائماً بذاته لتلك التجربة العلائية المتميزة .

ولعلنا حريون بأن نرصد فيما عايشناه من الإبداع التأملى الميتافيزيقى لأبى العلاء ، صلة لا تخفى بقضايا الكلام من ناحية ، وخلقاً فنياً فذاً ينبئ عن حرية التفكير فى عصر الرجل من ناحية أخرى ، وينبغى لنا أن نؤكد على أننا حين ننظر فى الفن بمعايير عقدية ، فإننا نسئ إلى العقيدة والفن والمنهج القويم جميعاً وعلى ذلك ، وبعيداً عن التعرض لإيمان البشر بالنفى أو الإثبات ، نقول إن العطاء الميتافيزيقى لأبى العلاء ، إن هو فى العربية إلا نمط فريد من الديالكتيك أو الجدل ، لم يقم به فيلسوف ، وإنما أداه شاعر فنان مرهف الإحساس حاد الإدراك ، متمكن من أدوات فنه ، وبين يديه – فى الوقت ذاته – جماع ثقافات دينية وفلسفية وحضارية متباينة ومتفاعلة بالإضافة إلى فكر المتكلمين والمعتزلة وغير قليل من طريقتهم فى التناول والحوار . يقول دى بور : « والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما كانوا يعولون على نصوص القرآن ، وقد نظر المعتزلة إلى الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود ، وبالآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية ، توفق بين الآراء المتخالفة ، وهذه الشريعة تقوم على أن فى الإنسان علماً فطرياً يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلًا به يعرفه ، وبه يميز الخير من الشر ، ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التى ينزل بها الوحى ، وهى مستفادة من مصدر خارج فطرة الإنسان ، وبهذا الرأى الأخير سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبعد بهم مذهبهم حتى صاروا فى واد ودين الجماعة فى واد ، وكانوا فى أول أمرهم يحفلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً لما كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشد أزرهم ، غير أن ذلك لم يدم طويلًا ، وسرعان ماعرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل »[٣٧١] .

---

(٣٧١) دى بور : الفكر الفلسفى فى الإسلام : ٨٣

ولما كان أبو العلاء .
يفعله سواه من استلهام
الميتافيزيقى موجود بأع
ليتشكل فنياً ، غير م
وتكوينات نفسية وفك
الكمال أو كادت ، و
واستكناه محصلة الأديا
إنسانى توفيقى خاص ب
جوبه به المعرى منذ الق
فنية بائرة ، لهو فى بعض
البشرية لقبول المستقر
استعدادها لقبول محاو
الشعر العربى ، بما يك
به ذلك الإبداع من
العربى ، ونعنى الترا
محدثونا الذين تأثروا :
بخلاف الشاعر الإنجليز
منظور ، بل هو قانع ب
العباسى واتسعت مدار
أن يستكنه عالماً مثالياً
وانفعالاته النفسية تتبع
ومارسها ، ماعدا أمثل
الدكتور النويهى على .
الشعر العربى »(٣٧٢)

ولو ضيقنا ذلك الا
شك فى أن أبا العلاء

---

(٣٧٢) محمد النويهى :

وبالإضافة إلى تلك الصلة التى أشرنا إليها ونحسبها لا تخفى بين الإبداع العلائى وبين مناخ الاعتزال والكلام والفلسفة ، تقول كذلك إن تلك الحرية الفكرية المتألقة لدى الرجل ، هى سمة عصر المتكلمين والمعتزلة وأبى العلاء جميعاً ، ولقد تجسدت تلك الحرية ومورست آنذاك على نحو ربما لا يتوفر فى عالمنا المعاصر هذا . وحين ننعم النظر فى بعض من كتب تاريخ ذلك العصر ، يمكننا أن نقف على طبيعة الفكر ومدى الحرية العقلية المتاحة آنذاك .. يقول الذهبى : « وفى هذا الزمان كانت الأهواء والبدع فاشية بمثل بغداد ومصر ، من الرفض والاعتزال والضلال فإنا لله وإنا إليه راجعون فذكر الحميدى فى ترجمة أبى عمر أحمد بن محمد بن سعدى الأندلسى الفقيه طامة كبرى ، قال : سمعت أبا محمد عبد الله بن أبى زيد الفقيه ، يسأل أبا عمر بن سعدى المالكى عن وصوله إلى القيروان من بلاد المشرق فقال : هل حضرت مجالس أهل الكلام ؟ قال : نعم مرتين ، ولم أعد إليها ، قال : ولم ؟ فقال : أول مجلس حضرته فرأيت مجلساً قد جمع الفرق من السنة والبدعة والكفار واليهود والنصارى والدهرية والمجوس ، ولكل فرقة رئيس يتكلم ويجادل عن مذهبه ، فإذا جاء رئيس قاموا كلهم له على أقدامهم حتى يجلس ، فإذا تكلموا قال قائل من الكفار : « قد اجتمعتم للمناظرة ، فلا يحتج أحد بكتابه ولا بنفيه ، فإننا لا نصدق ذلك ، ولا نقر به ، وإنما نتناظر بالعقل والقياس » فيقولون : نعم ، ولما سمعت ذلك لم أعد ، ثم قيل لى : هذا مجلس آخر للكلام ، فذهبت إليه فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم ، فقطعت مجالس أهل الكلام »(٣٧٣) وتلك الحرية الفكرية التامة كانت سائدة ورجلنا فى العاشرة من عمره .

ولئن كان الخلاف وارداً بين الباحثين بصدد تأثر أبى العلاء بالمناخ الكلامى والفلسفى لعصره وفى حجم هذا التأثر وطبيعته وكيفيته إن كان قد حدث بالفعل ، فلا يجوز الخلاف عندنا فى أن اللزوميات دليل لا يرد على أن الرجل قد مارس حريته وحرية عصره الفكرية إلى أقصى غاياتها الممكنة .

---

(٣٧٣) الذهبى : تاريخ الإسلام : ١١٣/١٦ - ١١٤ (حوادث سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة) والكتاب مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٤٢) تاريخ .

الفصل الثانى

عبثية أبى العلاء

فإن ذلك ، بالإضافة إلى نزعة التحدى الكامنة فيه ، قد دفعه إلى الترفع على ملاذ الحياة وأطايبها فى الغذاء والشراب والكساء والجنس ، بما هو عندنا أشد وطأة على الروح ، وأبلغ دلالة على رفض الحياة ، من لحظة انتحار لا تلبث أن تمرق سريعة وتسقط بلا جدوى فى جوف الزمن ، ولابد أن نؤكد على أن إيمان الرجل بالله كان عاملًا حاسماً فيما حال بينه وبين الانتحار ، ذلك أن هذا السلوك الإنسانى اليائس والعنيف كان وسيبقى طريقاً محتملًا تندفع إليه بالإنسان عواصف القلق والرفض والاحساس بالعبث واللا جدوى فى الحياة ما لم تمسكه عنه عوامل أقوى من ذلك ، يقول كامى :

« والموت طوعا ، يتضمن أنك قد أدركت ، حتى غريزياً ، صفة تلك العادة المضحكة ، وعدم وجود أى سبب عميق للعيش ، الصفة اللا عاقلة لذلك الدأب اليومى ، ولا جدوى العذاب »(٣) .

على أن الأمر الذى ينبغى أن يحسم تماماً فى تلك القضية ، هو أن ندرك إدراكاً لا شبهة فيه أن ذلك الزهد العلائى كان رفضاً فكرياً كاملًا وصريحاً لمطلق الحياة ، ولم يكن وليد عدم رغبة فيها ، أو إنطفاء لحيوية الرجل تجاهها ، أو احتقاراً منه لشهواته ، أو تعالياً شكلياً على المباهج والملاذ ، وليس أكثر ولا أوضح من تعبير المعرى عن تلك الحقيقة فى شعره ونثره خاصة فى اللزوميات والفصول والغايات ، ومن هنا كان للزهد العلائى تلك القيمة الكبرى لدينا ولدى غيرنا ، ممن تمعنوا تلك الظاهرة المتميزة ووضعوها حيث ينبغى أن توضع باعتبارها الصرخة الوجودية التى استمرت خمسين سنة من عمر الرجل ، وستبقى أبداً تعبيراً عن الرفض العلائى المطلق للوجود الإنسانى من حيث هو .

وتأسيساً على تلك الحقيقة التى نطمئن إليها ، رأينا للزهد العلائى تلك الآصرة الوثقى بمناخ العبث لدى الرجل ، ومن ثم فقد صار واضحاً لدينا أن ذلك الزهد هو أحد الأركان الأساسية فى التجربة العبثية لأبى العلاء .

وحسب المرء أن يسرح النظر فى ثبت مؤلفات الرجل كى يرى كيف جاءت نبرة التحدى العلائى جهيرة ، بل وشامخة على الزمن ، وحاشانا أن يكون المعول على كم العطاء الهائل الذى خلفه الرجل فى الفكر والفن واللغة ، وإنما المعول على ما اتسم به ذلك الإبداع شعراً ونثراً -- من تفرد وتنوع وأصالة واستلهام لهموم الإنسان وقضايا الوجود بما يجعل أبا العلاء نسيج وحده فى تاريخ الأدب العربى كله ، بل وبما أهله - عن جدارة - لأن يكون أعظم المبدعين القدامى تأثيراً فى الأدب العربى المعاصر .

(٣) البير كامى : أسطورة سيزيف : ١٢ ، ١٣ ترجمة أنيس زكى حسن - دار مكتبة الحياة بيروت .

البعد الوجودى لزهد أبي العلاء :

لا شيء يبرز جوهر الزهد فى التجربة العلائية قدر قول الرجل :

لبت حول الماء من ظمأ إن غربى ماله مرس
مهجتى ضد يحاربنى أنا .. منى .. كيف أحترس ؟؟(٤)

وهذا النمط من القول - وهو موفور فى الإبداع العلائى - لا يصدر إلا عمن تملك أقصى المتاح لإنسان فى فهم نفسه ، وأقصى الجرأة على مواجهة تلك النفس وسبرها وكشف خباياها كشفاً سافراً ، والمغزى الذى ينبثق من البيتين مبنى ومعنى ، أن زهد الرجل ما كان إلا رفضاً عقلياً وإرادياً صريحاً لمبدأ الوجود ، وليس ضعف حيوية أو مقتضيات دوافع خاملة ، فالرجل يقول فى قدرة الكبار على المواجهة والمصارحة ، إنه يحوم حول المتع والملاذ ملهوفاً إليها لهفة الصادى إلى سلسال الماء ، وذلك هو فعل الغريزة والطبع والشهوات جميعاً ، إلا أنه يحوم حول الماء ولا يرده ، يستشعر فى الجوانح احتراق الظمأ ، ولا تبترد شفتاه بقطرات ماء متاح له ، وتلك هى الإرادة الشامخة التى قضت برفض الوجود من حيث هو ، ومن ثم إيثار العدم عليه ، وكم كان الرجل عظيماً وبسيطاً ومعذباً فى آن معاً ، حين صور ذلك الصراع الرهيب الذى نشب فى ساحة نفسه بين دوافع الغرائز ، والتزام الإرادة برفض الحياة لنصف قرن من الزمان . ولا مناص لكل متأمل من أن يرى فى ذلك وجه العظمة والإيجابية فى زهد أبى العلاء ، إنه تجسيد لا يرقى إليه الظن للمقدرة الصارمة على اتخاذ القرار الوجودى العنيف والعسير والالتزام القاطع به .

ونحن حين نضيف الزهد العلائى - مقيماً على وجهه الصحيح هذا - إلى ذلك العطاء الثر والثرى للرجل ، يمكننا أن نزيل ما قد يبدو من شبهة التناقض بين رفض المعرى للحياة وتحديه إياها فى الوقت ذاته ، بل لابد لنا - تأسيساً على ذلك - من أن نرفض كل جنوح للحكم على المعرى بالسلبية والموات ، ونحسب أن مفكراً مبدعاً فى أى عصر ما كان بوسعه الالتزام برفض الحياة من ناحية ، وتحديه الإيجابى إياها من ناحية أخرى ، بأكثر ولا بأعظم مما فعل أبو العلاء .

وفى الحق أن أبا العلاء - على عكس ما يرمى به أحياناً - لم يترك لنا شيئاً من مواقفه الوجودية غامضاً أو معتم الأسباب ، فكما رأيناه سافراً فى الإفصاح عن أن زهده تخليق بالسلوك لموقف عقلى رافض للحياة ، وأنه ملازم للصراع لأنه حكم الإرادة ضد الطبع ، نراه أيضاً واضح القول بأن هذا الزهد ليس تقشفاً سطحيا أو دعوة ساذجة لتحديد النسل ، وإنما هو دعوة للعدم ضد الوجود من حيث ماهيتهما المطلقة .. يقول أبو العلاء :

---

(٤) اللزوميات : ١٧/٢ غربى : دلوى العظيمة .

خير لآدم والخلق الذى خرجوا من ظهره ، أن يكونوا قبل ماخلقوا[٥]

فالدعوة للعدم ضد الوجود هنا سافرة لا تخفى ، ولو لم يوجد البشر أصلًا ، لكان خيرا لهم ، ولتحقق هذا العدم ، ويقول أيضاً :

وما لنفسى خلاص من نوائبها ولا لغيرى ، إلا الكون فى العدم[٦]

إن الحياة أهوال ومحن ، بل هى موت فعلى ، وخلاص البشر وكينونتهم الحقيقية لن تكون فى غير العدم ، ويقول الرجل بما هو أوضح وأدل :

وإذا افتكرت ، فما يهيج تفكرى فيما أكابد ، غير لوم الناجل
وأرحت أولادى ، فهم فى نعمة الـ ـعدم التى فضلت نعيم العاجل
ولو أنهم ظهروا لعانوا شدة ترميهم فى متلفات هواجل[٧]

فالعدم إذن هو النعمة الكبرى والخلاص ، والحياة هى التلف والمعاناة ، بل هى الهلاك الحقيقى والموت الفعلى ، وعلى ذلك فأبو العلاء يقرر أنه لم يرتكب جريمة الناجل الأول للبشرية ، وإنما ترك بنيه مستغرقين فى مطلق العدم ونعمائه ، ومن جهل الإنسان أن يتوقع خيراً فى الحياة ، متناسياً أن جوهر الخير والسعادة هو العدم ذاته :

وكيف ترجى السعود فى زمن يساره راجع إلى العدم ؟[٨]

وعلى ذلك فحين يقول أبو العلاء :

هذا جناه أبى علـ ـىَّ ، وما جنيت على أحد

يكون من أفدح الخطأ تقييم البيت على أنه عطاء تشاؤم سطحى ، أو وليد لحظة قلق إنسانى عارض ، وليس مصادفة أن يبدع الرجل هذا البيت الفذ وقد شارف الموت ، ليرسم شعاراً فوق مثواه الأخير ، إذ الحقيقة التى لا نتردد فى قبولها ، هى أن البيت ، بإيجازه الرامز ، ووضوحه الكامل ، ينبثق من لب الموقف الوجودى لأبى العلاء ، ذلك الموقف الذى يرى مطلق الصواب فى مطلق العدم ، ومن ثم فالحياة ومنح الحياة ، جناية بشعة تسامى الرجل عن ارتكابها ، ولابد أن نسلم - فى هدى من الإبداع العلائى لتلك التجربة - أن الأمر لم يكن مجرد قلق نفسى ، أو تشاؤم سطحى ينتاب أبا العلاء فى أوقات مختلفة وبأعراض متفاوتة ، وإنما هو موقف وجودى تكامل عبر شعور مدرك وغامر بعبثية الكون ، وفقدان الهوية والمنطق فى الحياة والإنسان جميعاً .

---

(٥) اللزوميات : ١٨٢/٢ .
(٦) السابق : ٤٥١/٢ .
(٧) السابق : ٣٥٤ - الهواجل : الفلاة القفر التى لا أعلام بها .
(٨) السابق : ٤٧٧ .

ونحن فى الحق نرى أن دلالة كلمة التشاؤم ، أضيق من أن تتسع للموقف العلائى من الوجود فكراً وسلوكاً ، فإيحاءات الكلمة تدل على الاكتئاب النفسى والحزن الشخصى واليأس من الحياة ، تلك التى تنجم فى الغالب عن مخاوف واهتزازات ذاتية مريضة ، وتذهب دائرة معارف الدين والأخلاق إلى أن التشاؤم يرى العالم أسوأ العوالم ، فلا يمكن أن يخلق العالم أسوأ مما هو عليه ، وأن أفكار شوبنهاور حول المصير الأفضل للإنسان ، كان لا يمكن أن ترد أكثر تشاؤماً مما هى عليه ، أما التفاؤل فيعبر بطريقة واضحة عما يبقى كل الأشياء النقية فى الحياة(٩) ، وتقرر دائرة المعارف البريطانية أن التشاؤم يدل على موقف يائس من الحياة والوجود لتسيد الشرور والآلام ، على حين يعكس التفاؤل بعامة شعوراً بالأمل يحكمه توازن يسود العالم بين الجمال والبهجة ، والحديث عن موقف متشائم لا يحتوى بحال أى معنى من معانى الأمل(١٠) . والموقف العلائى من الوجود ، وإن كان يتضمن جوانب من ذلك ، فإنه يتجاوزه فى عناصر أخرى حاسمة ، فهو لم يكتف برصد فساد العالم ، وإنما أضاف إليه فساد الطبيعة الإنسانية ذاتها ، ثم انتهى إلى رؤية الخلاص فى الموت وتكريس العدم المطلق ، وسنرى وشيكاً أن الصلة بين قول الرجل بفساد العالم وفساد الطبيعة الإنسانية وتكريس العدم ، وبين نفيه للعلة الغائية ، وانتهائه إلى الجبرية المطلقة ، وقلقه فيما بعد الموت ، هى صلة أكيدة وقائمة . والتباين عندنا كبير بين ذلك الموقف الوجودى الواعى والشامل لأبى العلاء من الكون ومصير الإنسان فيه ، وبين تشاؤم مرضى ناتج عن نفس مرتجفة مستسلمة للوساوس لدى ابن الرومى على سبيل المثال ، هذا بالإضافة إلى أن الزهد العلائى الذى أشرنا إليه آنفاً ، يمثل فرقاً حاسماً بين عدميته وعدمية آرثر شوبنهاور ، ففى الوقت الذى عبر فيه شوبنهاور عن عدميته القاطعة فى كتاباته واكتفى للدلالة سلوكياً على رفض الحياة بالامتناع عن الزواج والانجاب متمتعاً بأطايب الحياة من وفرة مال وفخامة رياش وسكن ورداء ، نرى المعرى قد جسد هذا الرفض بزهده الأشمل والأعمق ، والزعم بأن الحياة المنعمة كانت بعيدة الأسباب عن أبى العلاء ، هو فى الحقيقة زعم مرفوض لتنافيه مع المعقول والمنقول ، فمما لا شبهة فيه أنه كان يستطيع — لو أراد — لا أن يتساوى فحسب ، بل أن يسمق فى ماديات معيشته على مستوى طبقته وذويه من أخوة وأخوال وأبناء أخوة وأبناء عم ، إذ انه أدرك فى حياته من المجد وذيوع الاسم ما لم يدرك أحدهم شيئاً منه . وكان بوسعه أن يثرى وينعم كما ألمحنا فى الفصل الأول من الرسالة ، لو أراد ، وهل من المقبول أن يرد امتناعه عن سائر مافيه روح من الطعام ، بالإضافة إلى قطع الزواج ، والاقتصار على العدس والتين ، وخشن الفراش والثياب وبارد الماء صيفاً وشتاء ، إلى امتناع وسائل الرفاهية عليه ؟

(٩) Encyclopedia of Religion & Ethics, James Hastings, Vol. 9, p. 803 Great Bretain, 1930 (Pessimism and Optimism, By Alexander Martin).

(١٠) Encyclopedia Britanica, Vol 17, p. 632: Pessimism.

لقد التزم أبو العلاء موقف الرفض التام للوجود – فكراً وسلوكاً – قبل ألف سنة من الآن ، ونحن لا نتزيد بالكلام ، ولا ندعى للرجل به سبقاً على غابريه أو معاصريه أو لاحقيه حينما نقرره ، فنحن نرى أن معاناة أبى العلاء التى دفعته إلى موقفه الوجودى الشمولى هذا ، هى خصيصة إنسانية كامنة بأغوار الإنسان من حيث هو ، وعلى ذلك فليس ما يمنع نفسياً وإنسانياً من صيرورة التجربة على نحو ما ، إذا ما تهيأت عواملها الفكرية والشعورية المواتية لدى الإنسان فى أى زمان ، أما الجديد الذى يتعين علينا – نحن العرب والشرقيين – أن نرصده فى التجربة العلائية ، فهو أن يعى بها الرجل تمام الوعى على النحو الذى فصلناه وسنفصله ، وأن يخلقها خلقاً فنياً مبدعاً ومقتدراً ، وأن يصلنا هذا الخلق الفنى ساطعاً تام الدلالة لا تعتوره شبة من نقص أو غموض .

ولم يكن أبو العلاء فى حاجة إلى أكثر من سلوكه العملى طوال خمسين سنة للدلالة على كنه زهده ، ولكنها طبيعة الفنان فى الرجل ، تلك التى تدفعه بالضرورة إلى خلق مواقفه المعيشة خلقاً فنياً بالكلمات .. يقول أبو العلاء :

وتضن بالشىء القليل ، وكل ما تعطى وتملك ، ماله مقدار(١١)

ويقول :

آليت أثنى على قوم بنسكهم وقد تكشف سهل الأرض عن غدر(١٢)

ويقول :

وأفضل من عيش الغنى عيش فاقة ومن زى ملك رائق زى راهب(١٣)

ويقول كذلك :

فاترك لأهل الملك لذاتهم فحسبنا الكمأة والأحبل
ونشرب الماء براحاتنا إن لم يكن مابيننا جنبل(١٤)

ويقول :

يكفيك أدما ، سليط ، ما أريق له دم ، ولامس روحا –إذ جرى– ألم(١٥)

فنراه – اتساقاً مع موقفه الأساسى الرافض للحياة – يفضل كفاف العيش والشرب وخشن الثياب ، وتلك تعبيرات سلوكية عن ذلك الرفض الفكرى ، وبالإضافة إلى ذلك هى استخلاص لأقصى الممكن من حريته فى مواجهة الكون والآخرين ، على نحو ما فصلنا فى الفصل الأول من البحث .

---

(١١) اللزوميات : ٤٥٤/١ .
(١٢) السابق : ٥٣١ ، والغدر : الموضع الذى يصعب فيه المشى لكثرة الحجارة .
(١٣) السابق : ١٤٥ .
(١٤) السابق : ٢٧٩/٢ الأحبل : اللوبياء ، الجنبل : قدح غليظ من الخشب .
(١٥) السابق : ٣٩٥ – الأدم : ما يؤتدم به أى يجعل مع الخبز فيطيبه ، السليط : الزيت .

ويقول أبو العلاء :

الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما غمرا(١٦)

ولعلنا نلاحظ هنا تواصلاً مع ما أشرنا إليه فى بداية هذا الفصل ، من أن الأمر لم يكن مرجعه لدى الرجل قلة الحيوية وخمول الدوافع ، وإنما هو على الضد من ذلك تماماً ، ومن ثم يكون زهده ، وزهد غيره إذا ما تم على شرائطه ، تعبيراً عن موقف مبدئى مقصود من الوجود ، ولعله مواتياً أن نشير هنا ، إلى أن زراية أبى العلاء بالزهد والزهاد ، كما سيرد وشيكاً ، لابد أن يكون مردها إلى إدعائية ومظهرية ذلك وهؤلاء جميعاً مما يتنافى والزهد الرامز العميق الذى تحقق به الرجل ، ويؤكد أبو العلاء جانباً من تلك الحقيقة حين يقول :

تنسكت بعد الأربعين ضرورة ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ
فكيف ترجى أن تثاب ، وإنما يرى الناس فضل النسك والمرء شارخ(١٧)

فأية قيمة وأى فضل لذلك التنسك الذى يأخذ به أولئك مكرهين وقد فل حدهم وذوى أخضرهم ، ومانت فيهم القدرة على تلبية الدوافع أو كادت ؟ ويقول الرجل :

إلى النسك ارتح ، وأصحابه إذا فاتك القوم لم يرتح(١٨)

فنرى النسك والنساك فى البيت ملاذاً ومأوى .

وبدهى أن هذا النسك الذى يعنيه أبو العلاء ، والذى أخذ به نفسه ، هو امتلاك الإنسان للإرادة ، وامتلاك الإرادة للدوافع الطبعية وهيمنتها عليها ، ومتى أخذ المرء من ذلك بقبس ، فقد امتلك قوة تهون إلى جوارها كل مظاهر القوة :

عصا النسك أحمى ثم من رمح عامر وأشرف عند الفخر من قوس حاجب(١٩)

ويقول الرجل فى زراية ساخرة بالمتنعمين :

كأن ذوى التنعم فى البرايا نعام ، راح يلتقط الهبيدا(٢٠)

وما نظن أبا العلاء يقول ذلك إلا لإحساسه العميق بهوان الإنسان متى استسلم لرغباته الحسية من جهة ، ومتى عمهت بصيرته عن خواء الكون وانتهاء محصلته إلى العدم من جهة أخرى .

---

(١٦) اللزوميات : ٥٠٢/١ .
(١٧) السابق : ٣٠٤ - شارخ : أى شاب .
(١٨) السابق : ٢٠٠ .
(١٩) السابق : ١٤٢ عامر : هو ابن ود العامرى ، كان يجر رمحه فخراً وخيلاء حاجب : هو ابن زرارة الذى رهن قوسه عند النعمان بن المنذر فوفى بما رهنه عليها ، وفى الديوان « عند الفجر » والأنسب للمعنى « عند الفخر » .
(٢٠) السابق : ٣٥٧ .

ويقول أيضاً :

والمال كالنابع ، أهون به ... ورب يسر فى قوام العدم[21]

ونحن لا نتعسف إذا قلنا إن روح البيت تنبىء بألا يسر إلا فى مطلق العدم . ويقول :

أقل بنى الدنيا هموماً وحسرة ... فقيد غنى ، للمال والرشد عادم[22]

فيذهب إلى أن استثمار المال والحرص عليه والنهم إلى الاستمتاع به والخوف الرهيب من فقدانه ، مجلبة للهم والقلق ، كما أن العقل الذى يكشف زيف العالم وفساد الحياة الإنسانية يشقى صاحبه ويقض مضجعه ، ومن ثم فالفقير بسيط التفكير ، أبعد عن الهموم والحسرات .

ويقول أبو العلاء كذلك :

والملك فيما هو الفقير لما ... يلزمه من معونة الخدم[23]

وقد بينا آنفاً كيف أن الرحل عمد إلى تقليص احتياجاته إلى أقصى الممكن استخلاصها لأقصى الممكن أيضا من حريته ، ويقول فى ذلك التصور :

لكون خلك فى رمس أعز له ... من أن يكون مليكاً عاقد التاج
الملك يحتاج آلافاً لتنصره ... والميت ليس إلى خلق بمحتاج[24]

فالمنبع كما نرى واحد ، وهو القول بامتلاك الإنسان حريته قدر استغنائه عن الآخرين ، ويقول أيضاً :

والفقر أروح فى الحياة من الغنى ... والموت يجعل خائلا كمخول[25]

ويقول :

فإن الغنى والفقر فى مذهب النهى ... لسيان ، بل أعفى من الثروة العدم

فنراه لا يكتفى بالذهاب إلى أن الكل باطل لا طائل من ورائه ، بل يؤكد على أن الفقدان أعفى من الامتلاك ، لأن العدم ، فى تصوره النهائى هو الحقيقة الثابتة .

---

(٢١) اللزوميات : ٢/٤٨٥ .
(٢٢) السابق : ٣٨٩ .
(٢٣) السابق : ٤٧٧ .
(٢٤) السابق : ١/٢٦٨ .
(٢٥) السابق : ٢/٣٤٩ الخائل : واحد الخول : من النعم والعبيد والإماء وغيرهم المخول : من خوله الله المال : أعطاه إياه تفضلاً .

ويقـول :

وأنت إذا استعملت أكواب عسجد أسأت ، ويجزيك الإناء من الصفر

وبدهي أن القضية ليست قضية إناء من ذهب وآخر من نحاس ، وإنما هي رموز دالة على موقف الرجل من حقيقة الكون ، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني إزاء تلك الحقيقة .

ونراه ينمي ذلك المعنى فيقـول :

وإذا غلا البر النقي فشـارك الـ ـفرس الكريم ، وساو طرفك تمجد
واجعل لنفسك من سليط ضيائها أدما ، ونزر حلاوة من عنجـد
وارسم بفخار شرابك ، لا تـرد قدح اللجين ، ولا إناء العسجد
يكفيك صيفك من ثيابك ساتر وإذا شتوت ، فقطعه من برجد(٢٨)

فالشعير والسليط وحلاوة الزبيب والفخار ، وصفاء الصيف وخشونة القطن ، بالإضافة إلى تواضع لا يجدر بأبناء العدم غيره ، هي الأقرب لحقائق الأشياء من غيرها .

ويقول كذلك :

لباسي البرس ، فلا أخضـر ولا خلوق ، ولا أدكـن
وقوتي الشيء ، أبى مثـله فصيح هذا الخلق ، والألكن(٢٩)

إن رداءه قطني بسيط ، وطعامه جد متواضع حتى ليأباه الناس كافتهم ، ويقـول :

قوتي غناي ، وطمري ساتري ، وتقى مولاي كنزي ، وورد الموت موعودي

فاللقمة ، والطمر الساتر ، وتقوى الخالق والتشوق إلى الموت ، هي عمده على جسر الحياة .

ويقول في ذلك أيضاً :

مقنعي في الزمان ، ستري ودفني من لباس راق العيون وفـرش
قد شربت المياه بالخزف الوخـ ـش ، غني عن محكمات بجـرش
وتغنيت في الأمـور ، فنابـت قدمي عن ركوب دهم وبرش(٣٠)

---

(٢٦) شروح سقط الزند : ٣/١١٥٥ .
(٢٧) اللزوميات : ١/٥٢٤ .
(٢٨) اللزوميات : ١/٣٨٨ - والطرف : الفرس الكريم ، العنجد : الزبيب ، والبرجد : كساء غليظ مخطط .
(٢٩) السابق : ٢/٥٠٦ .
(٣٠) السابق : ٧٩ - والجرش : الخدش .

فتراه قد انتهى إلى أن الموت ، لا اللباس والرياش يروقان ويبهران ، هو مبتغاه ومقنعه ، وإلى أن يدرك ذلك المسعى ، فإنه قد قلص احتياجاته ، واستغنى بالنزر اليسير ، فشرب فى الخزف لا فى الأكواب الأنيقة المنقوشة ، وامتطى قدميه عوضاً عن الركائب والجياد .

ويقول كذلك :

ما أنا بالواغل ، يوما ، على الـ ـشرب ، ولا مثلى بالـوارش
لا أعرش الجفر ولا النخل فى الدنـ ـيا ، وما تبقى يد العارش[٣١]

إنه ليس نهماً متهجماً على الشاربين أو الطاعمين ، بل هو قد بت ما بينه وبين الدنيا فلم يحرص على أسبابها المادية وجانب كل ما يكد البشر نفوسهم فيه ويتكالبون عليه من متاعها وعمرانها ، إذ ما جدوى كل ذلك والأمر برمته فى النهاية إلى زوال ؟ بل إننا لنراه ينأى عن المشاعر التى قد تنم عن صلة منفعلة بالحياة والأحياء ، فيقول :

يا صاح ، ما أهوى ، وما أقلى ثقلى على ، فلا تزد ثقلى[٣٢]

ويقول أبو العلاء فى التوكيد على اتجاهه الزهدى هذا :

من مذهبى ألا أشد بفضـة قدحى ، ولا أصغى لشرب معوج
لكن أقضى مدتى بتقنـع يغنى ، وأفرح باليسير الأروج
هذا ، ولست أود أنى قائـم بالملك ، فى ثوبى أعز متوج[٣٣]

إن الرجل كما هو ظاهر يشد على زهده بجماع إرادته ، لأنه سهمه المشير أبداً إلى عدمية الحياة ، من ناحية ، ووسيلته كى يستخلص أقصى الحرية من الكون والآخرين ، من ناحية أخرى ، وما أصدق المعرى ، وما أرشق كلماته حين يصف سلوكه العملى المتنسك المترفع هذا ، فيقول :

عشت من أيسر حـل وتشبهت بظبـل[٣٤]

وفى الحق أن أبا العلاء كان فى غاية من الصدق والمكاشفة فى مواجهة نفسه ، ثم فى الإفصاح عن تلك النفس على جناحى فنه الشعرى الدال ، ونحن حين نذهب إلى أن الرجل قد تزهد عن وعى كامل بما يفعل استخلاصاً لحريته ، نجد فى أبى العلاء ربما أقاير

---

(٣١) اللزوميات : الواغل : الداخل على القوم وهم يشربون ، والوارش : الداخل عليهم وهم يأكلون ، والجفر : البئر ، وعرشها ، أى طواها بالحجارة من أسفلها قدر قامة وسائرها بالخشب .
(٣٢) السابق : ٣٥٨ .
(٣٣) السابق : ٢٧٤/١ .
(٣٤) السابق : ٣٥٩/٢ .

وأفصح منا فى التوكيد على ذلك إذ يخاطب الدنيا فيقول :

سباك الله يا دنيا عروسا ... فكم أوقدت لى شمعا بشمع
ولم أستغل منك فداء نفسى ... بشىء ، فاعجبى لرقوء دمعى
بفقد غرائزى : شمى ، وذوقى ... ولمسى ، تابعا بصرى وسمعى[٣٥]

إنه سلوك التمرد الواعى بحقائق الأشياء ، فهو يعلم أن ثمة ثمناً فادحاً لاستخلاص قلامة ظفر من إرادته المكبلة بأغلال الشهوات والغرائز ، لأن ذلك يعنى التصدى والتأبى على دوافع طبعية كاسحة لمتع الشم،والتذوق واللمس وغيرها ، ولكنه - وعلى حد قوله - لم يستغل شيئاً طلباً لفداء نفسه وبعض من حرية إرادته فى إتخاذ القرار والالتزام به .

ونحن على ذلك نقول إن أى تناول لزهد الرجل يتجافى عن بعده الوجودى هذا ، لن يكون سوى تجاهل لحقائق الأشياء وتسطيح معيب لقضية أساسية ، سيسهم صواب تمثلها - دون شك - فى صواب تقييمنا للتجربة الميتافيزيقية لأبى العلاء على وجهها الصحيح .

ونحن على أية حال لا نجهل ما فى ديوان المعرى من تهجم على الزهد والزهاد ، بيد أننا لا نملك إزاء الثابت من زهد الرجل طيلة نصف قرن ، رغم قدرته على أن يعيش عيشة الناس ، بل أكثر رفاهية مما عاش معظم الناس على أيامه إذا شاء ، لا نملك إلا أن نعزى صنيعه هذا لما رآه فى زهد هؤلاء من تكلف وأخذ بسطحيات الأمور وانصراف عن جوهر الحقيقة ، إنه فى الغالب رأى ذلك الزهد لا يعنى أكثر من الامتناع عن بعض الماديات ، دون النفاذ إلى ما يستشعره هو ، ويعنيه بزهده من الدلالة على عبث الحياة ، وديمومة العدم :

يقول أبو العلاء :

لعمرك ، مافى عالم الأرض زاهد ... يقينا، ولا الرهبان أهل الصوامع[٣٦]

ويقول :

والنسك ، لا نسك موجود فنبغيه ... فعد عن فقهاء اللفظ ، مراق[٣٧]

---

(٣٥) اللزوميات : ٢/١٤١

(٣٦) السابق : ١٣٨

(٣٧) السابق : ٢٠٨ .

ولا نتجاوز الموضوعية إذا رأينا أبا العلاء يقصد بأضراب ذلك الشعر ، نمط الزهد التقليدى الشكلى المعروف لدى بعض النساك والمتصوفة والفقهاء ، والذى غالباً ما تختلط دوافعه ونتائجه ، لا ذلك الزهد الوجودى المحمل بهموم الإنسان والدال على غاية الانشغال بقضايا الكون كله .

ويقول أبو العلاء بما قد يلقى وضوحاً على ما أسلفناه :

دنياك دار قد اصطلحنا ... فيها على قلة الديانة
كأنها قينة خلوب ... ما عرفت قط بالصيانة
من لم ينلها أراك زهدا ... ومن لعير بصليانه[٣٨]

ويقول كذلك :

خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى ... فعيسهم نحو الطواف خوادى[٣٩]

ولا مشاحة فى أن الزهد أو التنسك أو التقى فى الأبيات السابقة ، منبت الصلة تماماً ، بل ومعاكس لزهد أبى العلاء ، إذ أين أولئك المتظاهرون بالتبتل بعد فراغهم من الدنيا ، أو فراغ الدنيا منهم ، أين هم وأين زهدهم من أبى العلاء المعرى وزهده ؟ لا صلة لشىء من ذلك بالرجل ، وهو الذى تزهد عن اختيار ووعى تامين ، وخاض من أجل ذلك صراعاً رهيباً لم يهدأ خمسين سنة ضد نوازعه ورغباته ، وقصد قصداً إلى القول بلا شيئية الحياة . وبديمومة العدم المطلق .

ومن الأبيات التى يقتضينا تقييم الزهد العلائى أن نتلبث أمامها قول الرجل :

وقال الفارسون : حليف زهد ... وأخطأت الظنون بما فرسنه
ورضت صعاب آمالى ، فكانت ... خيولا فى مراتعها شمسنه
ولم أعرض عن اللذات ، إلا ... لأن خيارها عنى خنسنه[٤٠]

فالرجل – كما أسلفنا – لم يكن زاهداً بالمعنى الشائع للزهد على أيامه ، بل وربما على أيامنا هذه ، وهؤلاء الحائرون فى أمره الذين صنفوه ضمن أصحاب الزهد التقليدى على أيامه ، قد خانهم التوفيق ، وكبت بهم الظنون والفراسة ، فالرجل من ناحيته لم يدع ، وما كان ليقبل أن يكون زاهداً على هذا النمط من الزهد وقد اختلط به كما أسلفنا غير قليل من أوشاب التظاهر والإدعاء والهروب من العجز عن الحياة ، وهؤلاء الفارسون من ناحيتهم ما كانوا ليكشفوا كنه زهد أبى العلاء باعتباره دلالة سلوكية على موقف فكرى وشعورى من الوجود بأسره .

---

(٣٨) اللزوميات : ٢/٢١دالعير : الحمار ، صليانة : بقلة يستطيبها العير .
(٣٩) السابق : ٣٦٩/١ – خوادى : مسرعة .
(٤٠) اللزوميات : ٥٢٧/٢ .

وسبق أن تنبهنا إلى فساد التناول الفوقى للنصوص ، ومؤدى ذلك أنه لا يجوز إن شئنا التقييم القويم لابداع الفنان إلا أن ننظر إليه من خلال تكوينه الفكرى والنفسى ، على اعتبار أن ذلك الإبداع إن هو إلا خلق فنى لتلك الذات ، وإذا كان الأدب لا ينفصل عن تأثير البيئة ، فالتكوين الروحى للفنان – وهو البيئة المباشرة لعطائه الفنى – أحق بالرعاية وأولى بالنظر ، وعلى ذلك فأنا لا أتصور أن صعاب آمال الرجل ، تلك التى صورها خيولًا جامحة تأبت عليه ، ولا أتصور الأطايب التى خنست عنه ، لا أتصورها جميعاً منصباً أو طعاماً أو شهرة أو شيئاً من عرض الدنيا ، فمن الثابت أن الرجل كان قادراً على ذلك كله إذا شاءه ، وفنان مبدع من نمط أبى العلاء ، له حساسية نفسه وعقله واستكناهه المتأمل فى الكون ، لا يصادر عليه أن تكون آماله الصعاب تلك هى الطموح إلى عالم مزدهر بقيم الحق والخير والجمال ، عالم متناسق مبرأ من الفوضى والعبث وانعدام المنطق والخير فى كل شيء ، والمؤكد أن أبا العلاء قد افتقد هذا العالم فكراً وشعوراً ، ووجد عالماً من العبث والقبح والشر لا خلاص منه إلا بالعدم المطلق ، وعلى ذلك فلا يصح عندى أن تفسر تلك الأبيات تفسيراً مسطحاً فيستدل بها على نفى زهد الرجل ، أو على أنه زهد مضطراً لعجزه عن تحقيق طموحاته الدنيوية ، فذلك عندنا أبعد التصورات عن الموضوعية وعن حقيقة الروح العلائية كلتيهما .

المعرى .. وعظمة الإنسان :

كان زهد الرجل إذن تعبيراً سلوكياً عن موقف وجودى ، شعورى وفكرى من الكون ، لقد تمثل أبو العلاء الحياة شائهة ، خالية من العلة والهدف ، ولم يؤمن بسوى الموت مخلصاً ومفضياً إلى نعمة العدم المطلق ، وعلى ذلك فقد رفض الحياة من حيث هى ، وجاء زهده بمثابة تعبير سلوكى عن هذا الموقف الفكرى والروحى من الوجود ، واستقراء النصوص يقطع بأن الأمر لم يكن هيناً على أبى العلاء ، فقد أقام عقله وإرادته من هذا الزهد حاجزاً مهيباً حال دون تحقيق رغباته الإنسانية المتدفعة ، وحين يصور لنا الرجل حبه العارم للحياة ، وما ترتب عليه من صراع شرس بين الغرائز والإرادة فى أغوار ذاته ، فإنه يقول لنا فى الوقت نفسه كم يكون الإنسان عظيماً إذا ما اكتشف نفسه واستطاع أن يحسم وأن يتحدى وأن يختار ويلتزم بما اختار على صعوبته المفرطة ما يقرب من خمسين سنة .

إنه يعلن حبه العارم للدنيا ، على ما يعرفه من سوءاتها ، وهذا حق لأنه حكم الغرائز الجارية منه مجرى الدم والروح ، بل إننا سنرى وشيكاً مدى خوف الرجل من الموت ، وذلك هو جانب الطبع الغريزى البشرى فى أبى العلاء ، على حين أنه بفكره وتأمله ، ومن خلال موقفه الوجودى الشامل قد انتهى إلى أن الموت هو المخلص الأعظم من محنة الحياة ، بل وراه يكاد يكون الحقيقة الوحيدة فى التجربة الإنسانية .

يقول أبو العلاء فى عشق الطبائع للدنيا :

معاص تلوح .. فأوصيكم ... بهجرانها ، لا بإغبابها
كأن المهيمن أوصى النفوس ... بعشق الحياة وإحبابها(٤١)

إنه لا يتبرأ من حب الحياة ، وإن مأساة الإنسان لتكمن فى ذلك الحب الغريزى لحياة قامت كل الأدلة على أنها فاسدة ، بل إن عشق الحياة ليبدو من فرط قوته وكأنه أحد الوصايا الإلهية .

وهو إلى ذلك لا يجهل من أمر معشوقته دنسها وسوءاتها :

أوما تفيق من الغرام بفارك ... مشهورة مع غيرنا وقعاتها ؟؟(٤٢)

ويقول الرجل :

نحن البرية ، أمسى كلنا دنفا ... بحب دنياه حبا فوق مايجب(٤٣)

إنه - كما يقول أبو العلاء - حب تجاوز القصد وتخطى الاعتدال ، على الرغم مما فيه من صنوف العنف والإيذاء ، ولا مناص للبشر من هذا العشق ولا شفاء لهم منه :

أما وفؤاد بالغرام قريح ... ودمع بأنواع الهموم سريح
لقد غرت الدنيا بنيها بمذقها ... وإن سمحوا من ودها بصريح
أليلى .. وكل أصبح ابن ملوح ؟ ... ولبنى .. ومافينا سوى ابن ذريح ؟
وفى كل حين يونس القوم آية ... بشخص قتيل ، أو بشخص جريح
ولم يطرحك المرء عنه لعبرة ... يراها بمرفوت العظام طريح
وليس لنا فى مدة العيش راحة ... فكيف بموت من أذاك مريح
وتعقد سلوان الفتى عنك نفسه ... بأذيال برق أو ذوائب ريح
ومازال فى بلواك ، مذ يوم وضعه ... عليك ، إلى أن عاد رهن ضريح
طلبت شفاء منك ، واهتجت سائلا ... بذاك أبا سلمان ، وابن بريح(٤٤)

---

(٤١) اللزوميات : ١/١٨٠ . إغبابها : العودة إليها مرة أخرى .
(٤٢) السابق : ٢١٠ ، والفارك : المرأة التى تبغض زوجها .
(٤٣) السابق : ٩٢ .
(٤٤) السابق : ٢٩٧ ، والمرفوت : المدقوق ، المكسور . أبو سلمان : كنية الجعل ، ابن بريح : الغراب .

إن الرجل لا يرى مخلصاً من حب الدنيا سوى الموت ، إذ إن صنيعها المدمر بالبشر ونكالها بهم ، لم يزدهم فى هواها إلا تدلها ، حتى لتصبح عزائمهم على سلوها قبض ريح .
ويقول كذلك :

ولم تفتأ الدنيا تغر خليلها   وتبدله من غمض أجفانها سهدا
ولم تترك من حيلة لتغره   ولم يبق فى إخلاصه حبها جهدا[٤٥]

فحب الإنسان العميق هذا ، لم تقابله دنياه بغير التغرير والإعنات .
ويقول أيضاً :

جدث أريح واستريح بلحده   خير من القصر الذى آذى به
وصدقتُ هذا العيش فى حبى له   واغترنى بخداعه وكذابه[٤٦]

فنراه صريح الكشف عما يكنه من حب الحياة ، صريح الكشف أيضاً عن سوءات تلك الحياة ، ويقول أيضاً بما هو أعلى نبرة ، وأبين فى الإعلان عن ذلك الكلف العارم :

أبى القلب إلا أم دفر كما أبى   سوى أم عمرو موجع القلب هائم
هى المنتهى، والمشتهى، ومع السهى   أمانىُّ منها ، دونهن العظائم[٤٧]

والدنيا لدى الطبع الإنسانى المتدفع ، غدت معقد الرجاء ومحل الاشتهاء :

وحب دنياك طبع فى المقيم بها   فقد منيت بقرن منه غلاب[٤٨]

فهذا الحب إذن قوة طبعية لا قبل لأحد بتحديها سوى أولى العزائم ، ولابد من الإشارة إلى أن الرجل يقول ذلك وهو على بينة تامة من أنه تصدى لهذا الطبع القاهر ليقهره بأن التزم الزهد مؤشراً لرفضه الفكرى للحياة .
ويقول كذلك :

والنفس آلفة الحياة ، فدمعها   يجرى للذكر فراقها منهله
ما خلة بأغر منها ، والفتى   يبكى إذا ركب الصريمة خلته[٤٩]

إن النفس لفرط ألفتها الحياة وتعلقها بها ، لتجزع وتدمع لفراقها جزع من يفقد أعز ما يملك .

---

(٤٥) اللزوميات : ٣٤٨/١

(٤٦) السابق : ١٦٧ .

(٤٧) السابق : ٣٨٨/٢ .

(٤٨) السابق : ١٥٦/١ .

(٤٩) السابق : ٢٧٦/٢

ويقـول :

ودنيانا التى عشقت وأشـقت ... كـذاك العشـق معروفا شقـاء
سألناها البقـاء على أذاهـا ... فقالت : عنكم حظر البقـاء[50]

ويقول أيضـاً :

الراهب المسجون فرط عبـادة ... من حب دنيـاه الكذوب مولـه
أعرفتم أصحـابكم بحقيقـة ... أم كلكم عنهم غبى أبلـه[51]

فلا أبلغ دلالة على ذلك الحب الطبعى الجارف للحياة ، من ذلك الراهب الصرورة وقد تدله برغمه فى حب دنياه وتعلق بهواها رغم علمه بفسادها وسوءاتها .

بل إننا لنراه يتصدى لمن زعموا هوان الدنيا عليهم ، وتخلصهم من أسر حبهم إياها ، ليكشف زيف زعمهم ، وأنه محض ادعاء أجوف بالكلمات فيقول :

نفسى بها ، ونفوس القوم ملهجـة ... ونحـن نخـبر أنـا لا نباليهـا
أمرتنى بسـلو عن خوادعهـا ... فانظر: هل أنت مع السالين ساليها؟
ولا ترى الدهر إلا من يهيم بهـا ... طبعا ، ولكنه باللفظ قاليهـا[52]

ويقـول أيضـاً :

وكلكم يبدى لدنيـاه نغصـة ... على أنه يخفى بها كمد الصب[53]

فالكل موله فى عشق دنياه ، حتى أن هذا العشق لو جسد لاستغرق الأرض كلها :

لو أن عشقك للدنيـا له شبـح ... أبديته لملأت السهل والجبلا[54]

ويقـول كذلك :

أيها الدنيا .. لحاك الله ... مـن ربـة دل
ما تسـلى خلـدى عنـ ... ـك ، وإن ظن التسلى[55]

فليس لدى الإنسان إلا أن يذم الدنيا بفيه ، وأن يتوهم تسليه عنها ، وهو فى الحقيقة غارق بكليته فى حبها .

---

(٥٠) اللزوميات : ٥٣/١
(٥١) السابق : ٦٠٨/٢ .
(٥٢) السابق : ٦١٣ .
(٥٣) السابق : ١٤١/١ – النغصة : ما يمنع من تتميم المراد .
(٥٤) السابق : ٢٩٠/٢ .
(٥٥) السابق : ٣٥٩ .

ويقول أيضاً :

أحبك أيها الدنيا كغيرى   وأشرانى قلاك ، ولست أشرى
ونهوى العيش فيك مع الرزايا   وما طولت من خمس وعشر[٥٦]

فالمعرى ، والبشر كلهم ، سواء فى كلفهم بالدنيا وتعلقهم الغريزى بها على الرغم من زرايتها بهم ، وتنكرها لهم .

ويقول كذلك :

وحبى للدنيا كحبك خالص   وفى عنقينا من هوى ، جعلت ربقا
حذرنا ، فصادتنا الخلوب كغيرنا   وأى غراب، ماأجادت له طبقا؟[٥٧]

فيبدو مكبلًا بأصفاد ذلك الحب ، ليس بإمكانه أن يريم عنه ، بل لا يملك هو ولا غيره إلا أن تجرفهم دوامته رغم شديد الحذر .

ويقول أيضاً فى كلمات تنبض بذلك الوله العنيف وتجسده تجسيداً :

أشربت حبك، لا ينفيه عن جسدى   سوى ثرى لدماء الإنس شراب[٥٨]

إنه ليقر صراحة بألا نهاية لكلفه العارم بالدنيا إلا ضجعة الموت ، وغير ذلك هراء باطل :

ولا تظهرن الزهد فيها فكلنا   شهيد بأن القلب يضمر عشقها[٥٩]

ويقول أبو العلاء :

فترو من هذى الحياة   لكى تموت النفس ريا[٦٠]

إنه ليدرك تماماً أن الحياة هى الحب والهلاك فى آن معاً ، إنها الظمأ بغير ارتواء مهما حاول الإنسان ذلك ، إنها أشبه بالماء الذى يندفع إليه الظمآن ليبل صداه به ، فيقضى نحبه دون أن يرده ، ولا حيلة له فى شيء من ذلك :

دنياى ، فيك هوى نفسى ومهلكها   والماء يودى بنفس الوارد الصادى
وما قصدتك مختاراً فتعذلنى   فيك العواذل إن حاولت إقصادى[٦١]

ويقول أيضاً فى ذلك الحب الذى لا حيلة ولا منطق للإنسان فيه :

وتظهر لى مقتا ، وأضمر حبها   كأنى جهول، ماعرفت شنارها[٦٢]

---

(٥٦) اللزوميات : ٥٥٥/١ ، أشرانى : باعنى ، أشرى : أبيع .
(٥٧) السابق : ١٩٤/٢ - الخلوب : الحال والواحد خلب ، الطبق : ضد الانفتاح .
(٥٨) السابق : ١٥٨/١ .
(٥٩) السابق : ١٩٥/٢ .
(٦٠) السابق : ٦٤٨/٢ .
(٦١) السابق : ٣٨٠/١ ، إقصادى : من رماه فأقصده .
(٦٢) السابق : ٤٩٥ .

إنه رغم ظاهر عسفها ومقتها ، غير قادر على سلوها ، وكأنه جهول بسوء فعالها ، بل إن هذا الحب الإنسانى القهرى للحياة ، وتمسك البشر بأسباب الاستمرار فيها ، ليدفعهم أحياناً إلى التدنى والعبودية :

وحب العيش أعبد كل حر وعلم ساغبا أكل المرار[٦٣] .

ويخاطب دنياه مقراً بين يديها بتمام الحب فيقول :

أم دفر ، إنى هويتك جدا أى ضب تركت من غير حرش ؟[٦٤]

إنه الحب الذى لا سيطرة عليه ، والإيذاء الذى لا يمكن تجنبه .

ويقول الرجل بما هو أفصح :

يسىء امرؤ منا ، فيبغض دائما ودنياك ما زالت تسىء وتومق
أسر هواها الشيخ والكهل والفتى بجهل ، فمن كل النواظر ترمق
وما هى أهل أن يؤهل مثلها لود ، ولكن ابن آدم أحمق[٦٥]

فالخلق على حبها مجمعون رغم اساءاتها ، ولو كانت بشراً منهم لكرهوه واجتنبوه ، ولكنه الحمق الإنسانى ، أو بالأحرى الطبع الإنسانى القهار .

غير أن الرجل ما فتئ يؤكد على أن ذلك الوله الإنسانى بالدنيا ضد العقل والحكمة ، فيقول :

كأن عقول القوم ، والله شاهد جمعن لهم من نافرات أوارك
يميلون للدنيا ، على سطواتها وما نشرت من شرها المتدارك[٦٦]

ويقول كذلك :

وأم دفر فتاة سوء تخبؤنى فى ثرى مهال
وجدت حبى لها قديما وقد تبينت مقتها لى[٦٧]

فالحب منه قديم متجدد ، والمقت منها كذلك ، ويبلغ مداه فى افتراس الموت للإنسان ولكنه الفساد والتناقض فى الطبيعة الإنسانية :

والمرء تعجبه الحياة وعيشة سم يشمل[٦٨]

---

(٦٣) اللزوميات : ٥٦١/١ .
(٦٤) السابق : ٧٩/٢ .
(٦٥) السابق : ١٨١ . تومق : تحب .
(٦٦) السابق : ٢٣٩ . الأوارك : الإبل راعيات شجر الأراك .
(٦٧) السابق : ٣٣٧ .
(٦٨) السابق : ٣٦٩ .

ولا يقابل سم الحياة الناقع هذا بغير المزيد من حب البشر وإغراقهم فى هذا الحب ومن ثم لا يترك أحدهم دنيا عذاباته ومعاناته تلك ، إلا فزعاً مرغماً :

وما يترك الإنسان دنياه راضيا بعز، ولكن مستضاما على قسر[٦٩]

المعرى والرهبة من الموت :

ولا أدل على كلف الرجل الغريزى بدنياه ، من ذلك الهول الذى يكتنفه كلما تصور ملاقاة الموت . يقول المازنى : « ومن فرط حبه للحياة وتعلقه بها وحرصه عليها ، وأسفه على ما فاته فيها وحرمه ، كان جزعه من الموت »[٧٠] ، ونحن نتأمل تلك التجربة الإنسانية والفنية المتميزة ، فنرى كيف أن أبا العلاء الذى اعتنق الموت مخلصاً من محنة الحياة وموصلًا إلى نعمة العدم المطلق ، ترتعد فرائصه كلما واجه فكرة الموت بدفعات غرائزه ، فيدل بذلك أبلغ دلالة على عظيم حبه للحياة ، ثم نرى الفنان المبدع فى الرجل مقتدراً على أن يكرس الموت ، وأن يقشعر منه فى آن معاً .

ونراه فى البيتين التاليين يخاف الموت بدوافع الفطرة فيعبر عن كلفه الأكيد بالحياة ، ثم يركن إليه بالفكر المتأمل مرة أخرى فإذا هو المخلص من المعاناة والآلام فيقول :

فمالى أخاف طريق الردى وذلك خير طريق سلك ؟
يريحك من عيشة مرة ومال أضيع ، ومال ملك[٧١]

حتى إذا استوى شبح الموت ماثلًا إزاء الأحاسيس والطبائع رأينا الرجل يقول :

يهال التراب على من ثوى فآه من النبأ الهائل[٧٢]

وانه ليرى جاراً أو صديقاً يقبر ويهال عليه التراب ، ولا يغيب عنه المصير المحتوم للأحياء ، وهو منهم ، فيتمثل نفسه وكأن قبره قد أعد ليلتهمه :

يمر الحول بعد الحول عنى وتلك مصارع الأقوام حولى
كأنى بالألى حفروا لجارى وقد أخذوا المحافر وانتحوا لى[٧٣]

ويقول الرجل :

وللموت كأس تكره النفس شربها ولابد يوما أن نكون لها شربا[٧٤]

---

(٦٩) اللزوميات :

(٧٠) المازنى : بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنسانى : ١٥٢ ، ضمن المهرجان الألفى .

(٧١) اللزوميات : ٢٥٥/٢ .

(٧٢) السابق : ٣٦٦ .

(٧٣) السابق : ٣٤٧ .

(٧٤) السابق : ١١٥/١ .

وليست كأس الموت كريهة إلى النفس إلا لحب الحياة والتعلق بها حتى الرمق الأخير . والموت عند أبى العلاء – بمنظور الغرائز الطبيعية – أشد المحن وأكثرها تفزيعاً ، فيقول :

أشد خطب يتقى   فراق روح لجسد[٧٥]

وكما جاء الإنسان الحياة قسراً ، يخرج منها مرغماً كارهاً :

خرجت إلى ذى الدنيا كرها ورحلتى   إلى غيرها بالرغم، والله شاهد[٧٦]

وكم هو لدى المعرى مفزع رهيب ، ذلك الموت الذى يصوره بقوله :

إذا الحى ألبس أكفانه   فقد فنى اللبس واللابس
ويبلى المحيا ، فلا ضاحك   إذا سر دهر ، ولا عابس
ويحبس فى جدث ضيق   وليس بمطلقه الحابس
فما هو فى سلف سائر   ولا هو فى خندس قابس
يجاور قوماً أجادوا العظات   وما فيهم أحد نابس[٧٧]

والنظر فى مفردات المقطوعة كاف للدلالة على ما يستولى عليه من هلع كلما تمثل الموت ، فالكفن والبلى والحبس والجدث الضيق والخندس ترسم كلها واقعاً شعورياً لا حد لقتامته .

ويقول أيضاً :

والحتف كالثائر العادى يصرعنا
والأرض تأكل ، هلا تكتفى الضبع ؟[٧٨]

فنرى الموت ثائراً عادياً يصرعنا فى خضم هيجانه ، لتلتهمنا الأرض التى لا تشبع ولا تكف عن طلب المزيد وكأنها سنة جدباء تأتى على كل شىء .

ويعرض صورة كابية أخرى للموت فيقول :

مر أبى تابعا أباه   ومد وقت ، فكم أعيش
تطيش نبل الرماة منا   وأسهم الحتف لا تطيش
ولم يزل للمنون جيش   تفل من ذكره الجيوش
يحث بالنعش حاملوه   وشد ما سارت النعوش[٧٩]

---

(٧٥) اللزوميات : ١/٤٠٠

(٧٦) السابق : ٣١١

(٧٧) السابق : ٢/٣٣

(٧٨) السابق : ١٢٣   الضبع : السنة المجدبة .

(٧٩) المعرى : ملقى السبيل : ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

فيجسد لنا تمثله الرهيب لتجربة الموت ، محمولًا على صور أسهمت فى تشكيلها كلمات :
النبل ، والأسهم ، والحتف ، والمنون والنعوش .
ويقول أبو العلاء :

قبيح أن يحس نحيب باك ... إذا حان الردى فقضيت نحبى
ولم أرد المنية باختيارى ... ولكن أوشك الفتيان سحبى
ولو خيرت ، لم أترك محلى ... فأسكن فى مضيق بعد رحب
وجدت الموت ينتظم البرايا ... بشجب منه فى أعقاب شجب
فأوصيكم بدنيانا هوانا ... فإنى تابع آثار صحبى[80]

إنه يرد الموت كارهاً فزعاً ، وقد تمثل نفسه ثاوياً فى جدث ضيق موحش ، ويقول فى تمثل مرتعد آخر لصنيع الموت :

والمنايا كالأسد تفترس الأحـ ... ـياء ، جمعا ، ولا تعاف الكليبا
كم سقينا الحمام شارب ماء ... ومدام ، أو من يسقى حليبا
تفرع الشامخ المنيف من الشـ ... ـم ، وتهوى فتستبيح القليبا[81]

فالمنايا تفترس الأحياء دون تمييز فى العمر والخلق ، ودون أن يحصنهم منها حصن أو ملاذ .
ويقول كذلك :

قديما، كرهت الموت، والله شاهد ... وقد عشت حتى أسمحت لى قرونتى
وأحسبه لو جاءنى لأبيته ... ومن عند ربى نصرتى ومعونتى
إذا أنا وارانى التراب فخلنى ... وما أنا به، قد كفيت مئونتى[82]

ولكن .. ترى هل تجدى كراهيته الموت فى رده ؟
ويقول :

لو كان ينطق ميت لسألته : ... ماذا أحس ، وما رأى ، لما قدم[83]

ولكن الميت لن ينطق ولن يجيب سؤالًا أو يخفف من هول مواجهة الموت ، وإن أبا العلاء ليتمثل سؤال القبر فيرتعد فرقاً ، ويتمنى لو أنه لا يقبر حين يموت ، وإنما يترك نهبا لكواسر الوحش والطير :

---

(80) اللزوميات : 1/163 ، الفتيان : الليل والنهار .
(81) السابق : 133 تفرع : تصعد ، القليب : البئر .
(82) السابق : 221 ، قرونتى : نفسى .
(83) السابق : 2/481 .

إن صح تعذيب رمس من يحل به فجنباى ملحودا ومضروحا
الوحش والطير أولى أن تنازعنى فغادرانى بظهر الأرض مطروحا
شدا على دريسا ، كى يوارينى ثم آغدوا بسلام الله أو روحا[٨٤]

ونراه يخاطب أشباح الظاعنين فيقول : . .

فواها لأشباح لكم غير أنها تبدل من أوطانها برموس[٨٥]

ولئن كان الموت هو الحقيقة التى لم يشك فيها المعرى بعد إيمانه بالله سبحانه ، فذلك لم يمنعه من أن يستهو له وأن يستغيث منه :

أنبأنا اللب بلقيا الردى فالغوث من صحة ذاك النبأ[٨٦]

وهو يتمنى لو أن عمر الإنسان جدد كلما انتهى ، إذن لما غالته غائلة الردى :

فليت الفتى كالبدر جدد عمره يعود هلالا كلما فنى الشهر[٨٧]

ويقول كذلك :

أحسن بدنيا القوم لو كان الفتى لا يقتضى ، وأديمه لا يخلم[٨٨]

ويقول الرجل فى ملقى السبيل : « يا ابن آدم : كم تحرس وتحترس ، والموت أسد يفترس :

أيحترس المرء من حتفه وما حاد عن يومه المحترس
هل الناس إلا نظير السوا م وآجالهم أسد تفترس
يحل الربى ، ويحل الوهو د ، ولابد للربع أن يندرس[٨٩]

العاجلة سبيل منفوذة .. » .. والأنفس بحق مأخوذة ، لا الدرع تنفع ولا الخوذة .

لا سقية أغنت ولا رقية ولا تجمات ، ولا عوذه[٩٠]

ويقول الرجل كذلك :

وفت عدد لديه فمن دروع وأسياف ينوء بها عديد
بدا شخص المنون لناظريه وقيل له : أتبدى أم تعيد ؟

---

(٨٤) اللزوميات : ٢٩٣/١ . والدريس : الثوب البالى .
(٨٥) السابق : ٤٦/٢ .
(٨٦) السابق : ٦٩/١ .
(٨٧) السابق : ٤١٥ .
(٨٨) السابق : ٤٠٦/٢ .
(٨٩) ملقى السبيل : ٢٢٢ (ضمن رسائل البلغاء) .
(٩٠) السابق : ٢٢٠ ، ٢٢١ .

تفرقت الجنود فما حمته   وأبطلت المواعد والوعيد[٩١]

فإذا حم القضاء، فلا الذخائر ولا الأعوان بنافعين.

ويقول أيضاً:

وكيف أقضي ساعة بمسرة   وأعلم أن الموت من غرمائي ؟[٩٢]

فمجرد التنبه لتلك الحقيقة كاف لتبديد المسرات.

ويقول في موت طفل إثر مرضه:

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكر   ت به الفتاة إلى شمطاء ترقيه
ولو رقى الطفل عيسى، أو أعيد له   بقراط، ماكان من موت يوقيه[٩٣]

فليس ثمة ما يحول دون الموت، لا الرقية تجدي، ولا الطب يسعف:

بكر الطبيب على الدواء، وللردى   كأس تعم صحاحها ومراضها[٩٤]
والموت طب، ليس يبـ   ـرئه الحكيم، وإن تطبب[٩٥]

ويتخيل الرجل مطاردة الموت للإنسان، وكأنه جيش تام الأعداد والإعداد فيقول:

تتبعنا في كل نقب ومخرم   منايا لها من جنسها نقباء[٩٦]

ويصف أبو العلاء اقتحام الموت للأحياء، دون سدود أو حدود تعصمهم منه، فيقول:

هذي القضايا فمن يطاولها ؟   وهي المنايا، فمن يخاشنها ؟
لم يثن عن فارس وحميرها   دروعها الموت أو جواشنها
ولا قصور لها مشيدة   قد موهت عسجدا رواشنها[٩٧]

ويتحدث عن صيرورة الإنسان صاغراً إلى الموت فيقول:

ركب الزمان إلى الحمام برغمه   ورأى المنية ليس فيها مرغم[٩٨]

---

(٩١) ملقى السبيل : ٢٢٠ - وفي النص : (تفرقت الجيود) بالياء، ولا يستقيم بها المعنى.
(٩٢) اللزوميات : ١/٦٥ .
(٩٣) السابق : ٢/٦٣١ .
(٩٤) السابق : ٩١ .
(٩٥) السابق : ١/١٨٤ - الطب : الداء .
(٩٦) السابق : ٤٣ - النقب : الطريق في الجبل - المخرم : منقطع أعلى الجبل . النقباء : الرسل الموفدون للتنقيب .
(٩٧) السابق : ٢/٥٠٧ - الجوشن : زرد يلبس على الصدر . الروشن : الكوة من البيت .
(٩٨) السابق : ٤٠٨ - المرغم : المهرب .

ويقـول :

كن حيث شئت ، بلجة أو ربـوة ... أو وهدة ، سينالك التيـار[٩٩]

فلا مهرب إذن ولا حماية من الموت .

ويقـول :

ومن يكن يوم الوغى باسـلا ... فالموت فى حملته أبسـل[١٠٠]

ويقـول :

إن دنـا مـن فـارس أجـل ... حـار ، لا يجرى بـه الفـرس

كـل مـن حـانت منيتـه ... لم يدافع دونـه حـرس[١٠١]

ويقـول :

ودرعك إن وقتك سـهام قـوم ... فما هى ، من ردى يوم ، وقاء[١٠٢]

ويقـول :

أما الحسام ، فما أدناك من أجـل ... ولا يرد الحمام الدرع والترس[١٠٣]

ويقـول :

هو الموت ، مثر عنده مثل مقـتر ... وقاصـد نهج مثل آخر ناكب

ودرع الفتى، فى حكمه درع غادة ... وأبيات كسرى من بيوت العناكب

ويقول كذلك :

فشم صارما، واركز قناة، فللردى ... يد ، هى أولى بالحمام ، وأدرب

أفض لها مات ، وأرمى بأسـهم ... وأطعن فى قلب الخميس وأضرب

أرى مطعم الرمس اللهم خليـله ... سيأكل من بعد الخليل ويشـرب[١٠٥]

فكل دفاع فى مواجهة الموت واه كبيوت العنكبوت .

ويرصد أبو العلاء فناء بعض كائنات الوجود ليجسد من خلاله محنة الإنسان بالموت ،

---

(٩٩) اللزوميات : ٤٦٦/١ .

(١٠٠) السابق : ٢٨٢/٢ .

(١٠١) السابق : ١٧ .

(١٠٢) السابق : ٥٣/١ .

(١٠٣) السابق : ١٩/٢ .

(١٠٤) السابق : ١٤٤/١ الدرع الثانية : ثوب المرأة .

(١٠٥) السابق : ٩٠ والمطعم : أراد به الموت . واللهم : المبتلع .

فيقـول :

يا سابحا يصهل فى غـرة ... أين وجيه الخيل والذائـد ؟؟
آدى له فى الدهر ما يبتغى ... ثم أتـاه قـدر آئـد
هل يأمن الحوت من الشهب أن ... يأخذه فى الكفة الصائد ؟؟
أو حمل ، نزه فى الجـو أن ... يغتالـه بالمديـة الكائـد ؟؟
إن كان للمريخ عقل ، فما ... يستر عنه أنه بائـد
فزج دنياك ، فما يخلد الـ ... ناقص فى العيش ولا الزائـد
وإن منهاج الـردى يستوى ... فيه مسـود القـوم والسـائد
وإنما يلقى شجـاع الوغى ... كما يلاقى النافر الحائـد
تقصف بالقدرة رضوى كما ... يقصف هـذا الغصـن المائـد
ولو درى المـوءود ما عندنا ... من نبأ ، ما عتب الوائـد
قد شيد القصـر لسـكانه ... وغير من يسكنه الشائـد(١٠٦)

إن الرجل من فرط إحساسه برهبة الموت ومحنة الإنسان فى مواجهته ، ليجسد ذلك الإحساس من خلال مظاهر الكائنات فى الأرض والسماء : الخيل ، والكواكب ، ثم يخصص ويركز على المغزى الإنسانى ، ومؤداه إبتداء من البيت السادس أن الخلود مستحيل ، وأن طريق الموت محتوم لا مهرب منه لعظيم أو بسيط ، فالكل أمامه فى العجز سواء ، إنه القدرة والقوة الكونية التى تعصف بكل شيء حتى لكأن الجبل الأشم غصن ذاو متقصف ، وإزاء تلك الحقيقة السرمدية للموت ، تختل كل المفاهيم والمعايير والمسئوليات والعلل الإنسانية والمعلولات ، فلا يلام وائد أو مغتال ، فصنيعهما هو صنيع الموت فى نهاية الأمر ، ولا تربط المقدمات بالخواتيم ، فالمشيد يعمر ويبنى ، وسواه يمتلك ويسكن .

ثم نرى أبا العلاء يتمثل الموت وادياً رهيباً ، ونحن على شفا جرف هار منه ، فيقـول :

واد من الموت الزؤام ، وكلنا أشفى ... ليدفع فوق جرف الوادى(١٠٧)

فما الإنسان فى حقيقة الأمر إلا رهن لمشيئة الموت ، يناله حين يشاء ، ولا مفر من أن يقضى منه وتـره :

والفتى والردى ، كراكب لـج ... إنما نفسه من المـوت فـتر
إن تطل عيشة ، فإن المنايـا ... سوف يقضى لها بمن عاش وتر(١٠٨)

---

(١٠٦) اللزوميات : ٣٤٤/١ ، ٣٤٥ ، وجيه : فحل من الخيول ، الذائد : فرس هشام بن عبد الملك ، آدى : تهيأ ، الآئد : الجاهد .

(١٠٧) السابق : ٣٩٦ .

(١٠٨) السابق : ٤٧٨ .

ومما يزيد من رهبة الموت الذى لا مفر منه ، أن يرتبط فى التصورات باحتمال اصطلاء الجحيم :

وموت ، لا تؤخر عنه نفس   تهدد بعده بصلاء جمر[109]

إن الموت هو الحقيقة الكبرى التى لا تعزب عن وجدان الرجل ، والتى تتعدد لديه رؤاها وتصوراتها المؤرقة .. إنه لا ينسى أنه من التراب ، وإلى التراب يعود ليختلط به ويصبح بعضه ، فيقول :

لو كنت كالبدر المنير   أو الغزالة ، وهى أكبر
لعلمت أنى للثرى   أدعى ، وأنى فيه أقبر[110]

إنه يعايش تلك الحقيقة معايشة آنية لا تنفك عنه ، فلا مرسى لسفينة الحياة إلا على ساحل الموت :

وكيف أروم فى أدب وفهم   دراسا ، والمآل هو اندراسى
كأنا فى السفائن عائمات   وعند الموت ألقيت المراسى[111]

إنه ذلك المجهول الذى يحيط بالإنسان من جميع أقطاره فى صمت رهيب ، ثم يلتهمه بغير نأمة من صوت ، إنه السيف الباتر الذى لا صليل له :

وسيف المنية أقوى السيوف   وما سمعت منه أذن صليلا[112]

ولعله من المناسب أن ننظر أخيراً فى قول أبى العلاء :

وما القبر إلا منزل نفرت له   كذوب المنى، ثم اطمأن بها النفر[113]

فنرى الرجل يرصد ذينك التيارين الحاكمين والمتصارعين بأعماق كينونته : تمنيه وتحبيذه العقلى للموت إذ هو المخلص إلى العدم من محنة الحياة ، وخوفه الغريزى الجارف من ملاقاته بما يلابسه من انتزاع للروح ، وضجعة ضيقة كابية فى الجدث ، وتحلل مزر يعبث بالجسد .

أبو العلاء وانشقاق الذات :

رفض المعرى الحياة إذن رفضاً مبدئياً صريحاً ، وآمن بالموت مخلصاً منها إلى نعمة العدم المطلق ، وكان زهده على النحو الذى أسلفناه أقصى التزام عملى يجسد هذا الموقف

---

(١٠٩) اللزوميات : ١ : ٥٤٨ .
(١١٠) السابق : ٦٠٥ .
(١١١) السابق : ٥٧/٢ .
(١١٢) السابق : ٣١٢ .
(١١٣) السابق : ٤١٥ .

الفكرى من الوجود ، إذ ليس ثمة عملياً ما يتجاوزه إلا الانتحار ، وهو سلوك لم يمنع الرجل منه غير إيمانه المطلق بالله على نحو ما فصلنا فى الفصل السابق ، ويقول أبو العلاء بما يوحى بأنه عايش فكرة الانتحار بالفعل :

أأخرج من تحت هـذى السـماء فكيف الإباق ؟ وأين المفر ؟[١١٤]

ويقول أيضـاً :

وهل يأبق الإنسـان من ملك ربـه فيخرج من أرض له وسماء ؟[١١٥]

ويقول فى الفصول والغايات : « لو أمنت التبعة لجاز أن أمسك عن الطعام والشراب حتى أخلص من ضنك الحياة ، ولكن أرهب غوائل السبيل »[١١٦] .

ويمكننا على ذلك القول بأن الرجل قد انتحر فكرياً ، ولم ينتحر عقدياً ، وهذا الزهد الوجودى الصارم الذى جسد هذا الانتحار الفكرى بالسلوك ، هو عندنا مما يميز عدمية أبى العلاء عن عدمية آرثر شوبنهاور ، بل ربما جعل رجلنا نسيج وحده فى هذا المضمار يقول كامى : « ولكننا يجب أن نذكر أننا لا نجد بين المفكرين الذين لم يروا فى الحياة أى معنى مفكراً واحداً ، عدا كيريلوف فى عالم الأدب ، وبيريجرنيوس المولود من الأسطورة ، وجول ليكوييه فى عالم الافتراض ، أقر منطقه إلى حد رفض تلك الحياة ، وكثيراً ما يذكر اسم شوبنهاور لإثارة السخرية لأنه امتدح الانتحار بينما كان يجلس إلى مائدة بديعة ، ولكن هذا ليس من المواضيع التى تحتمل السخرية ، وأن هذه الطريقة فى عدم بذل الاهتمام فى بحث المأساة ، قد لا تحزن إلى هذا الحد ، ولكنها تقرر حكماً على إنسان »[١١٧] .

على أننا مع تسليمنا التام باستحالة المطابقة بين مفكرين : عقلًا وإحساساً ، قد نرى جوانب اتفاق بين أبى العلاء والمفكر الأخلاقى بندكت دوسبينوزا ، فعلى الرغم من أن سبينوزا لم يكن عدمياً ولا عبثياً ، فقد يتشابه الرجلان فى أن أبا العلاء التزم عملياً بالزهد تجسيداً لرفضه مطلق الحياة ، واقتصر على دخل لا يتيح إلّا كفاف العيش ، وأشاح عما أتيح له من عرض الدنيا مالًا ومنصباً ، كما أن سبينوزا أصر على ان يعيش فى بساطة متناهية من عمل شاق هو صقل العدسات ، ورفض ما أتيح وعرض عليه فى بعض مراحل حياته

---

(١١٤) اللزوميات : ٦١٥/١ .

(١١٥) السابق : ٦٤ .

(١١٦) الفصول والغايات : ٣٦٠/١ .

(١١٧) البير كامى : أسطورة سيزيف : ١٥ ، ترجمة أنيس زكى حسن ، وكيريلوف هو بطل ديستويفسكى الذى يريد أن ينتحر ، فيضع نفسه تحت تصرف جماعة ثورية تستغله فى أعمال الاغتيال .

من مناصب وثروة ، وبمثل ما اتهم به المعرى من إلحاد وزندقة ، نفى اليهود عن سبينوزا يهوديته ، وازور عنه المسيحيون رغم انفتاحه على أخلاقية المسيحية ، واتهمه رؤساء الديانتين كلتيهما على أيامه بالإلحاد والكفر ، وغضوا النظر عن أنه بنى فلسفته الأخلاقية فى الأساس على فكرة الله .

والمقارنة الفكرية والسلوكية بين المعرى كما عهدناه ، وشوبنهاور كما تناوله كامى فى نصه السابق ، تدل على أن أبا العلاء ، على العكس من شوبنهاور ، قد أقر منطقه وفكره برفض الحياة إلى حد التفكير الجدى فى الانتحار لولا حائل عقدى منع ذلك ، ثم تجسد زهده العنيف طوال نصف قرن بديلاً سلوكياً عن ذلك الانتحار ، ونحن نذهب إلى أن زهد الرجل الوجودى المتطرف هذا ، كان أشد وطأة عليه من لحظة انتحار تمرق عابرة ، ذلك لأنه كلفه صراعاً رهيباً ضد نوازعه وغرائزه الجامحة والمتدفقة أبداً إلى ملاذ الحياة وأطايب المتع والحواس ، ومن شرر هذا الصراع تشمخ قيمة الزهد العلائى من حيث هو نموذج عملى لشرف الالتزام الفكرى الذى يقارب المستحيل لأنه يقوم على قهر شهوات ورغبات لا تقف عند حد . ولقد رأينا ما يكشف ذلك من خلال تصوير أبى العلاء حبه الجارف للحياة ، وهلعه المرتعد من الموت ، فذلك هو خفق الغرائز والطبائع المكبوتة بقيد الالتزام الفكرى والعملى للرجل . على أن أبا العلاء وإن كان قد صمد ولم يستجب لتلك النوازع والغرائز بالإشباع ، فإنه قد عجز عن وأد اشتعالها وتأججها فى جنبات ذاته ، ولم يكن سوى الموت قادراً على وضع نهاية لذلك الصراع الإنسانى المهيب فى الذات العلائيـة .

يصور أبو العلاء ذلك التقاتل بين التزامه برفض الحياة ، وبين رغباته ونوازعه ، فيقول :

ليت حـول المـاء من ظمـأ ... إن غربـى مـا لـه مـرس
مهجتى ضـد يحاربنى ... أنا .. منى .. كيف أحترس ؟(١١٨)

فنراه يرصد رغباته الإنسانية الجائعة حائمة حول مباهج الحياة وملاذها ، فينشب ذلك الصراع الكيانى بين الالتزام ودوافع التحلل منه ، إن المهجة المشتهية فى حرب شرسة ضد فكر عدمى ينتزع سلوكه العملى الذى يتخلق فيه رغماً عن النوازع والشهوات ، ومن ثم تظل موجودة بالقوة ، غير متحققة بالفعل ، ونحن نرى الرجل الواعى وعى الكبار بعسر صنيعه ، بل وشبه استحالته ، يخشى من أن يهزم فى معركته الضارية تلك فيستسلم لوقر طبيعته الغريزية ويسلم لها التزامه ومبدأه . ومن الحق القول إنه ما هزم ولا استسلم طيلة عقود خمسة من الزمان .

---

(١١٨) اللزوميات ٢/١٧ ليت . طفت ، غربى : دلوى العظيمة .

ويقول أبو العـلاء :

لنـا طبـاع وجدنـا العقـل يأمرهـا   فلا تريد من الأخلاق ما حسنا[119]

ويقـول :

نهانى عقـلى عن أمـور كثـيرة   وطبعنى إليها بالغريزة جاذبى[120]

ويقـول :

والعقل يسعى لنفسى فى مصالحها   فما لطبـع إلى الآفات جـذاب[121]

ويقـول :

إنـى ونفسـى أبدا فى جـــذاب   أكذبها ، وهى تحب الكذاب[122]

فنراه يرصد ذلك الصراع بين العقل والطباع ، وإذا كان أبو العلاء لا يقول بغلبة التزامه العقلى على طباعه ، فذلك لا ينفى الحقيقة ولا يمنعنا نحن من الإقرار بها ، وهو فى الوقت ذاته لا يقول بأن دوافعه قد قهرت عقله ، بل هو ينبئ بوطأة الغرائز والحاح الطبائع فى مجالدة العقل بشراسة وعناد ، وذلك فيما نحسب صدق لا شبهة فيه ومن خلاله تبرز إيجابية الفكر والعمل فى تجربة الزهد العلائية .

ويقول أبو العلاء :

يتحـارب الطبـع الذى مزجـت به   مهـج الأنـام وعقلهـم فيفـله
والعقل فى معنى العقال ولفظـه   فالخير يعقل ، والسفاه يحله[123]

ولكن .. ترى ألم يعقل فكر الرجل طباعه ، بل وفل منها العضب سنوات متطاولات ؟ إن هذا حق ، والحق أيضاً أن أبا العلاء يصور فى هذا النمط من الشعر ، ذلك الصراع الذى استعر أواره بأعماق نفسه .

ويقول أيضـاً :

فطبعك سلطان لعقلك غالـب   تداوله أهـواؤه بالتشـصص[124]

فيلقى الأضواء على الطبيعـة الإنسانية ، بعامة ، إذ تغلب فيها الأهواء والنزعات الطبعية على الفكر ، وتلك قوى لا قبل بمطاولتها إلا لأولى العزم أمثاله .

---

(١١٩) ٥١٥/٢

(١٢٠) السابق : ١٤٣/١ .

(١٢١) السابق : ١٥٧

(١٢٢) السابق : ١٨٧ .

(١٢٣) السابق : ٢٧٦/٢ .

(١٢٤) السابق : ٨٥ ، التشصص : من شصت المعيشة اشتدت ، وكان فيها نكد .

ويقول أيضاً :

تنازعني إلى الشهوات نفسي فلا أنا منجح أبدا ولا هي[١٢٥]

ولكن .. ترى هل بمقدور المقاتل وهو فى حومة الصراع أن يتنبأ بعاقبته قبل أن يحسم هذا الصراع ؟

ويقول كذلك :

طال صبرى ، فقيل أكثم شبعان ، وإنى لمنطو طيان[١٢٦]

ونحسب أن أبا العلاء يلقى بهذا البيت ضوءاً كاشفاً على حقيقة زهده ، فهو ليس كما يقولون : على أمر هين من هذا الزهد لاعتلال صحته ، وضمور دوافعه ، أى لا عناء ولا مجاهدة ، فالذى تموت دوافعه وشهواته يتساوى بمن أشبعت لديه تلك الشهوات إن لم يكن أفضل منه حالًا ، ورجلنا لم يكن كذلك ، وإنما هو قابض على زهده بجماع إرادته استخلاصاً له من دوافع طبعه العنيف وغرائزه المتدفعة ، حتى ليحسبه الناس شبعان ريان ، وهو ظمآن الدوافع جائع الرغبات مقيماً على الحرمان بإرادته الفكرية الملتزمة .

وأخيراً لنتأمل كيف يصف أبو العلاء صراع العقل والطبع فى كيانه من خلال تصوره لما سيودع به دنياه حين يحضره الموت ، فيقول :

أعانقها عند الوداع تشبثا . وأى وداع بين قال وفارك[١٢٧]

فنحن نقرأ صدر البيت ، فتلفحنا حرارة وداع ذلك المتشبث ، وننتظر أن يكون بالضرورة محباً عنيف الحب سواء أكان الطرف الآخر محباً أم كارهاً ، ولكننا نفاجأ فى عجز البيت بأن ذلك المودع المتشبث بمحبوبته ، قالياً لا محباً ، وفقاً لما يوحى به تشبثه فى صدر البيت ، ولا أدل على تصوير ذلك الصراع الناشب فى العمق الكيانى للرجل من أن نراه متشبثاً قالياً فى الوقت نفسه ومعانقاً كارهاً فى آن معاً ، إن التشبث الغريزى بالحياة ، والرفض العقلى لها مجتمعان فى شخص واحد وفى لحظة واحدة .

وأحسب أن هذا البيت لو قرئ بمعزل عن فهم الشخصية العلائية ، فربما غلب على الظن أن خطأ ما قد أدى إلى ورود كلمة (قال) بدلًا من كلمة (هاو) مثلًا ، هذا فضلًا عن أن يكون الطرف الآخر فى هذا الوداع العلائى المتميز فاركاً لا محبة ، وتلك هى علاقة الصراع الذى كان بين عقل المعرى وطبائعه الغريزية ، ثم كان بعد ذلك بين الرجل بكل مكوناته الفكرية والشعورية وبين الحياة الدنيا من حيث هى تجسيد لفكرة الوجود المطلق .

---

(١٢٥) اللزوميات : ٦٣٢/٢

(١٢٦) السابق : ٥٠٩ . الأكثم : الشبعان ، المنطوى : المتعمد الجوع . الطيان : الجائع الذى لم يأكل شيئاً .

(١٢٧) السابق : ٢٣٩ .

غربة الحياة والإنسان :

ارتكزت عدمية أبي العلاء على ما رصده جدل فكره ووجدانه من عبثية الحياة وفسادها وافتقارها إلى الحق والمنطق ، بل وانعدام العلة أصلًا لكينونة الكون ، كما ارتكزت إلى ما لا يقل خطراً عن ذلك وهو بوار الطبيعة الإنسانية وخواء جوهر الإنسان من كل قيم الشرف والنبل ، إذ هو مجبر لا حرية ولا اختيار له وهذا يعنى عبوديته وتوارثه خطايا الجنس البشرى من لدن آدم وإلى أن تنتهى الحياة . وعلى ذلك فقد انتهى أبو العلاء إلى مزقف وجودى يشعر شعوراً مدركاً بغربة الحياة والإنسان ، فالحياة فاسدة أصلًا إذ هى بلا غاية أو هدف ، وولادة الإنسان القن المجبول على الشر والفساد خطيئة قديمة وأساسية فى صميم الكون ، وتحت وطأة هذا الإدراك المحسوس الذى لا يدفع ، انتهى الرجل إلى رفض قاطع لمطلق الحياة ، وإيمان لا شبهة فيه بالموت مخلصاً منها ومفضياً إلى نعمة العدم المطلق .

أولًا : غربة الحياة :

سنرى وشيكاً أن أبا العلاء قد أطال التأمل فى بشاعة الحياة ، ومخاتلة الدنيا ، وخداع الزمن ، وافتراس الدهر ، وغير ذلك من صور السوء المرتبطة لديه بكل لفظ يؤدى فى اللغة معنى الحياة ، ولعلنا جديرون بأن نذهب إلى أن الرجل ما فرغ لرصد هذا الكم الهائل من فساد الكون إلا بعد أن اقتنع أصلًا بأنه كون أخرق لا هدف له ولا غاية واضحة من استمراره ، لابد – فيما نحسب – أن أبا العلاء انتهى إلى نفى العلة الغائية عن الوجود ، ثم فرغ تأسيساً على ذلك إلى التعامل الفكرى والعاطفى مع كل دلائل السوء فى الحياة » إذ إنه من نتائج افتقار مطلق الوجود إلى الهدف ، أن يستشرى الفساد والعبث وافتقاد المنطق فى كل جنباته ، وأن يهيمن الخواء والغثيان واللا جدوى على كل من فيه إتساقاً مع الحقيقة النفسية والفكرية المسيطرة على الرجل .

ولقد أسلفنا أن أبا العلاء قد أيقن إيقاناً قطعياً بوجود خالق قادر له الكمال المطلق ، وهو المبدع الحق للكون ، إلا أن للرجل تكويناً روحياً وفكرياً نمته روافد كثيرة فصلناها آنفاً ، لا يستطيع أن يغلق نوافذ عقله الإنسانى – وهو محدود القدرة بطبيعة الأمر – حين يطل على الكون ليتأمله ، وهو لم ير فى حدود الكشف المتاح لهذا العقل أى مبرر أخلاقى أو عقلى مقبول لوجود مطلق الكون ، ويغلب على الظن أن عجز الرجل عن رؤية علة غائية للكون هو الخلية الحية الأولى فى مناخ العبث العلائى ، وقد آتت تلك البذرة أكلها المر وتكاثرت تكاثراً رهيباً تمثل فيما أسلفناه من تعدد رؤى الفنان والمفكر فى الرجل لكل مفردات الفكر الميتافيزيقى والكون بأسره باستثناء مطلق الحق سبحانه ، كما تمثل فى رفضه الحاسم لمبدأ الحياة وتركيزه على مواطن القبح ، ودلائل الدمامة والفساد والعقم فيها وفى

الإنسان فى آن معاً ، ومن ثم فالحياة لإنسانها وبإنسانها جسر خرب فائر بالشر والأذى والمعاناة ، وموصل بين عدمين : أول قبل الحياة وثان بعدها ، وكلاهما فى يقين

الرجل خير من الحياة ذاتها ، ومن هنا كان أبو العلاء موجباً ومكرساً لكل ما هو ضد الحياة ، فأجل الموت بعقله ، إذ هو إفناء لها ، وهاجم الزواج والإنسال واجتنبهما ، إذ فيهما – وفى المرأة التى هى عنصر أساسى فى ذلك – تكثير ومد لتلك الحياة الخربة القاحلة بأسباب البقاء والاستمرار . ولابد لمن يتناولون موقف المعرى من المرأة على أنه تحامل عليها ، أن يتبصروا تلك الحقيقة جيداً ، وأن يربطوا موقفه منها بموقفه الكيانى العام من الوجود ، إن أبا العلاء لم يعول على عيوب أخلاقية أو سلوكية جزئية لدى المرأة ، وإنما عول على أنها الجزء الحى من الطبيعة الإنسانية الفاسدة أصلًا ، والذى له أعظم دور وأخصبه فى بقاء الوجود واستمراره .

أبو العلاء والعلة الغائية للوجود :

منذ القدم ، حارت البرية وهى تتساءل عما إذا كان لخلق الكون والإنسان غاية أو حكمة واضحة يسعى الكون وكائناته من أجل تحقيقها أم لا ، إن كان ثمة غاية ، فقد استعصى على الكثيرين التبصر بها ، ولم يصلوا إلا إلى أن الكل راجع إلى مشيئة الخالق سبحانه ، ولا شيء غير هذا ، وألا يكون ثمة هدف ولا حكمة للوجود ، فهذا يعنى أن ذلك الخلق المحكم الذى شمل كل من فى الكون وما فيه ، إن هو إلا محض نظام آلى لا سبب له ولا هدف يرمى إليه .

وفى الفكر اليونانى ، ذهبت المدرسة السقراطية إلى أن العالم لم يخلق عبثاً بل إن كل مفرداته تعرف غاياتها وتقصدها ، كما أن الحركة المسيرة للكون ليست آلية وإنما تهدف إلى غاية ، ووضع تلاميذ تلك المدرسة سلماً للعالم فذهبوا إلى أن بذرة الوجود الساذجة تبدأ بالحياة المعدنية ثم ترق لدى النبات ، ثم لدى الحيوان ، إلى أن تكتمل السلسلة بأرقى الموجودات وهو الإنسان ، ومن حق الأرقى أن يستولى على ما هو دونه ففى ذلك غاية وجوده ، وحين ذهب سقراط إلى إن الخيِّر هو النافع ، قصد بالنافع أن يحقق علته الغائية التى خلق لأجلها ، ومن ثم فالكائنات كلها مسخرة لخدمة الإنسان لأنه أسماها فى رتبة الوجود ، وقد مجد تلاميذ سقراط الإنسان ، فهو عند أفلاطون نبت السماء لا نبت الأرض ، وهو عند أرسطو جدير بأن تسخر له سائر الكائنات ليستولى عليها إذ هو أرقاها ، غير أن ذلك الاتجاه لقى معارضة عنيفة من الأبيقوريين الذين أنكروا العلة الغائية إنكاراً صريحاً ورفضوا القول بأن يداً إلهية خلقت هذا الكون للإنسان ، وليس المطر فى ثواباً ، ولا كوارث الطبيعة عقاباً للبشر إذ إن الوجود خاضع لنظام آلى ، فلا شيء

من عواطف البشر له مكان لدى القوة الإلهية الكاملة ، بل إن الآلهة – وفقاً للأبيقوريين – لم يخلقوا شيئاً لأجلنا لأنهم أسمى وأرفع من مشاغل دنيانا وحدودها ، وليس مادون الإنسان مسخراً له ، إذ إن الإنسان أكثر المخلوقات أعباء وشقاء ، ولم يخلق العالم للإنسان بل إن لكل كائن حقاً ذاتياً مستقلًا فى الوجود[١٢٨] .

وشهد الفكر الإسلامى قبيلًا من ذلك الخلاف حول القضية ، ففى الوقت الذى اتفقت سائر مذاهبه العقدية على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون لحكمة ، اختلفوا فيما إذا كانت ثمة علة غائية بعثت الحق عز وجل على العمل وخلق الكون كما هو الشأن لدينا حين نعمل طلباً لتحقيق غاية من حيث أن العمل – فى منطق البشر – مرتبط بالفكر وصادر عنه ، على أن نفى بعضهم للعلة لا يلزم عنه أبداً أن الله سبحانه يعمل لغير حكمة ، فالحكمة مصلحة يراد تحقيقها ، والعلة هى ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عنه مؤثراً فيه[١٢٩] .

أما المعتزلة ، فقد أجمعوا على أن الله خلق عباده لعلة ، وأنه إنما خلقهم « لينفعهم لا ليضرهم ، وأن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف من خلقه وليكون عبرة لمن خلقه ودليلًا .. ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم ، لأن من خلق مالا ينتفع به ، ولا يزيل بخلقه عنه ضراً ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث »[١٣٠] .

---

(١٢٨) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء : ٦٩/٦٧ ، وكذلك : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، حيث يتناول قول أفلاطون بالعلة الغائية : ٨١/٨٠ ، وقول أرسطو بالمذهب داته : ١٨٥ ، ورفض أبيقورس لذلك وذهابه إلى أن اللذة هى الغاية وتنتهى بالموت : ٢٢١/٢١٩ ، وكذلك نفى ديموقريطس لتلك العلة ، ومضيه بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فكل شيء امتداد وحركة فحسب ، وكل شيء إلى فساد بعد الكون والدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أى غائية أو علة خارجة عن الجواهر : ٤٠ . ويراجع كذلك : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس : ٦٤/١ ، ٦٥ مقدمة سانتهلير حيث يورد قول أفلاطون من الإنسان فى طيماوس « ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض ؟ » . ويقول سانتهلير كذلك : « محل الإنسان فى نظام الخليقة العام هو ماعينه له أفلاطون ، ومن العماية أن يخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة » .
وأيضاً أرسطوطاليس : الكون والفساد : ٢٣٤ ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وقدم له : بارتلمى سانتهلير . ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد . مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٠ هـ/١٩٣٢ م .

(١٢٩) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية : ٧٠ .

(١٣٠) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين : ٢٩١ .

وقد أخذ المعتزلة وفقاً لذلك يستنبطون وجهاً من المنفعة الإنسانية فى كل شيء ، فالعقارب تبعث يوم القيامة لعقاب أصحاب النار ولا تحرق أسوة بخزنة جهنم ، والنار نفسها نفعت المخلوقين إذ أخافتهم فصلحت أعمالهم ، وإيلام الأطفال عبرة للبالغين ، وهكذا[١٣١] ..

وينحو الغزالى ، الذى ولد بعد وفاة أبى العلاء بسنة واحدة[١٣٢] ، هذا المنحى بعينه فيقول فى كتابه : « الحكمة فى مخلوقات الله » « واعلم رحمك الله أنك إذا تأملت هذا العالم بفكرك وجدته كالبيت المبنى المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ، .. والإنسان كالمالك للبيت ، المخول لما فيه فضروب النبات لمآربه ، وأصناف الحيوان مصروفة فى مصالحه »[١٣٣] .

ويؤكد منحاه فى « المضنون به على غير أهله » إذ يقول : « وكمال النبات أن يصير غذاء لما هو أعلى منه بالرتبة ، وهو الحيوان ، وكذلك نسبة الحيوانات المذبوحة إلى الإنسان »[١٣٤] ، ويدين الغزالى الاعتراض على ذلك ، ويرى أنه « جهل بالأقدار والمراتب ، والعاقل يعلم أن الكامل أبداً يفدى بالناقص ، وأن الناقص يستسخر لأجل الكامل ، وهو عين الحكمة وليس ذلك بظلم »[١٣٥] .

وفى المغرب كان طبيعياً أن يتجه ابن رشد الاتجاه ذاته لاتساقه مع الموقف الأرسطى من القضية على ما أسلفنا ، فأرسطو عند ابن رشد إنسان فوق طور الإنسان « وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى »[١٣٦] وعلى ذلك نراه يرصد النظام الشامل للكون فينفى أن يكون ذلك محض اتفاق ، بل هو مقصود من الخالق سبحانه[١٣٧] ويقول كذلك : « إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ، والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق »[١٣٨] . ويقول كذلك :

(١٣١) مقالات الإسلاميين : ٢٩٣

(١٣٢) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى : طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٢/٤ المطبعة الحسينية القاهرة . الطبعة الأولى .

(١٣٣) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل : ٣ - مطبعة السعادة . الطبعة الثانية . مصر سنة ١٩٠٨ .

(١٣٤) الغزالى : المضنون به على غير أهله : ١١ - والكتاب بدون أية بيانات وتحت رقم ١٤١٤٠ مكتبة جامعة الأسكندرية ومعه فى مجلد واحد كتاباً « إلجام العوام عن علم الكلام » .. و « المنقذ من الضلال » .

(١٣٥) السابق : ١٢ ، ١٣ .

(١٣٦) دى بور : الفكر الفلسفى : ٢٩٥ .

(١٣٧) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة : ١٩٣ .

(١٣٨) السابق : ٢٠١ .

« وبالجملة ، فكما أن مَن أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »(١٣٩) .

وعلى ذلك فابن رشد يرد الوجود إلى غاية ، ويرى أن قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا » إلى قوله : « وجنات ألفافا » يرى أن هذه الآيات إذا تؤملت ، وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان(١٤٠) . ومن ثم فمنفعة البشر هى غاية الوجود .

وقد أسلفنا فى الفصل الأول من هذا البحث أن محاجة داعى الدعاة هبة الله أبى نصر بن عمران لأبى العلاء حول زهده ، قد اتكأت على حق الإنسان فى الانتفاع بالحيوان بمثل حق الحيوان فى الانتفاع بالنبات ، فالنبات نام فقط ، والحيوان يجمع الإحساس إلى النماء ، والإنسان يرجح الحيوان بالمنطق والعقل ، ومن ثم فهو مسخر له وإلا كان موضوع الحيوان باطلًا . ومعلوم أن أبا العلاء رفض ذلك ورد عليه .

القول بالعلة الغائية إذن لم يكن مسلماً لدى المسلمين ، ولم يكن المعرى فى المشرق الرافض الوحيد لها ، وإنما رفضها كذلك ابن حزم فى المغرب ، ويبدو أن ابن طفيل قد مال بدوره إلى نفى العلة الغائية .

ويذهب ابن حزم إلى أن القول بالعلة الغائية للوجود ، لا ينبع إلا من القياس على عقولنا وبشريتنا ، ولكن الخالق عز وجل ، يخلق ما يخلق لغير علة سوى أنه شاء ذلك ، يقول : « وملاك هذا كله ما قد قلنا فى غير موضع من أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم فعل إلا لعلة ، ووجب بالبراهين الضرورية أن البارئ تعالى بخلاف جميع خلقه من جميع الجهات ، وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال جميع الخلق »(١٤١) .

وعلى ذلك فحق الحيوان فى الحياة مكفول ، وترتيب الكائنات فى سلم ، أخذ بظواهر الأمور ، والذى يراه ابن حزم « أن كل واقعين تحت جنس ، فإن هذا الجنس يعطيهما إسمه وحده عطاء مستوياً ، فلما كان جنس الحى يجمعنا مع سائر الحيوان ، استوينا معها كلها

---

(١٣٩) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة : ١٩٩

(١٤٠) ابن رشد : السابق : ١٩٦ ، والآية الكريمة : النبأ : ٦ .

(١٤١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ٧٠/١ .

استواء لا تفاضل فيه ، فيما اقتضاه إسم الحياة من الحس والحركة الإرادية .. وعلمنا ذلك .. بالمشاهدة لأننا رأينا الحيوان يألم بالضرب والنخس ، ويحدث لهما من الصوت والقلق ما يحقق ألمه كما نفعل نحن ولا فرق »[١٤٢] .. فنحن نستوى معه فى الحياة استواء لا تفاضل فيه ، وإنما نفضله فيما يتصل بالنطق « الذى هو التصرف فى العلوم والصناعات »[١٤٣] .

ويذهب ابن طفيل إلى جانب من هذا المنحى فيما صور عليه شخصية حى بن يقظان فى قصته المعروفة .. يقول دى بور : « وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين إن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ، بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه ، وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى ، ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته ، وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع ، وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم »[١٤٤] .

ويضيف الدكتور أبو ريده إلى ذلك : « رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كمالاً تسعى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها »[١٤٥] .

ومعلوم أن أبا العلاء المتأمل ، سابق لابن حزم وابن طفيل المتفلسفين ، وسواء كانت المؤثرات لدى الجانبين متشابهة أم لم تكن ، فالثابت أن رفض أبى العلاء للعلة الغائية قد أدى به إلى ما تفرد به فكراً وسلوكاً ، فرفض الغائية أفضى عنده إلى رفض الوجود مطلقاً ، إذ هو فاسد متخبط وبلا هوية ، ثم اتخذ من زهده الصارم أداة تجسيد لذلك الموقف الوجودى الشامل .

---

(١٤٢) ابن حزم : الفصل ٧٩ .

(١٤٣) السابق : ٨٠ .

(١٤٤) دى بور : تاريخ الفلسفة : ٢٩٣ ، ويقول ابن طفيل : « أما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها » : أبو بكر محمد بن طفيل : حى بن يقظان : ١٩٥ ، تحقيق فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الأولى بيروت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤ م .

(١٤٥) محمد عبد الهادى أبو ريدة : تاريخ الفلسفة . ٢٩٣ حاشية (١) ويقول ابن طفيل : « وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود واجب الوجود . ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ، ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها ، فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل » حى بن يقظان : ١٩٤) .

وتتناول الدكتورة بنت الشاطئ موقف الرجل من تلك القضية فتقول : « وأما أبو العلاء ، فيعرض الرأى على طريقته ، تأملات شعرية فيها إنكار للعلة الغائية ، وحزن لمتاعب الإنسان ، وسخرية مرة بغروره ومنطقه ، ورفض لمقاييسه فى تقويم الأشياء ، هو يؤمن بأن الله تعالى خالقنا وخالق كل شىء ، وهو وحده الملك القوى القادر ، ونحن عبيده العجزة الضعفاء ، ويؤمن أن الله خلقنا لحكمة ، ولكن ما العلة الغائية لذلك ؟ وما حكمة الوجود ؟ »(١٤٦) .

وتقول : « هو تعالى حكيم ، سبحانه جل عن عبث وارتياب ، لم يخلقنا عبثاً ولكن ما هذه الحكمة التى خلقنا لأجلها ؟ ذلك أمر يجهله أبو العلاء »(١٤٧) .

ولو أن الرجل استراح إلى ما استراح إليه الأرسطيون والمعتزلة والغزالى وابن رشد من قول بالعلة الغائية ، أو لو أنه استراح إلى ما انتهى إليه ابن حزم من رفض لتلك العلة تأسيساً على أن الله سبحانه منزه عن القياس إلى المخلوقين وأنه لا علة للكون إلا إرادته سبحانه ، لو أنه فعل شيئاً من ذلك لصار لديه الأمر على خلاف ما انتهى إليه ، خاصة أن الاتجاهين كليهما لا يتنافيان مع يقينه الثابت بوجود إله قادر مطلق الكمال .

على أن ذلك لم يحدث ، لا لشىء إلا لأن أبا العلاء شاعر فنان متأمل ذو تكوين فكرى ونفسى متفرد ومعقد غاية التعقيد ، بينما غيره ، فلاسفة كانوا أم متفلسفين ، لا يستعصى عليهم أن تحسم القضايا حسماً ، وأن يستريحوا إلى رأى ثابت فيها ، فليس الشأن كذلك لدى الفنانين المبدعين خاصة من هم على شاكلة أبى العلاء ومن نمط تكوينه الروحى .

وتبعاً للقول بوجود علة غائية للكون ، وأن الإنسان هو المخلوق الأسمى فى الحياة ، يسرح أبو العلاء العقل بحثاً عما يؤيد ذلك فيستعصى عليه الأمر ولا يصل إلى بغيته ، وكما تقول الدكتورة بنت الشاطئ : « لاحظ أبو العلاء أن الله قد ابتلى البشر بصنوف من المتاعب عجز عن تاويلها لمنفعتهم ، فكيف يستقيم هذا مع القول بأن الله لم يخلق الخلق إلا لينفعهم ؟ »(١٤٨) .

يقول أبو العلاء بما يكشف هذا المناخ فى تفكيره :

مهلا : أمن وبأ فررت .. وهل ترى فى الدهر إلا منزلا موبوءا ؟؟(١٤٩)

---

(١٤٦) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية : ٧٣ .

(١٤٧) السابق : ٨٥ .

(١٤٨) السابق : ٧٤

(١٤٩) اللزوميات : ٦٢/١ .

ويقول أيضاً :

في كل أرض صروف غير هازلة يلعبن بالناس أفرادا وأزواجا[١٥٠]

هذا إلى أن شاهد الحال لا يدل على أن موضوع الحيوان وكماله هو منفعة الإنسان ، فالحيوان المفترس مسلط على الإنسان فاتك به :

ولو لم يقدر خالق الليث فرسه لمطعمه لم يعطه الناب والظفرا[١٥١]

ويقول أيضاً :

بينا امرؤ يتوقى الذئب عن عرض أتاه ليث على العلات يفترس[١٥٢]

ويقول نثراً : « سقط فارس أسد على فارس أسأد ، دارع لبد على دارع زرد ، والله مسلط جنوده على من شاء »[١٥٣] .

ويقول أيضاً : « يغدو الحاطب نشيطاً وفي يده المخلب ، وعلى عاتقه المسد ، فيكون أكيل أسامة مع الشروق »[١٥٤] .

ويقول : « شبع السرحان من الطليح ، بعد التجليح ، والله رزقه لحم الطلاح »[١٥٥] .

ويقول : « ألم يأتك خبر طامر في الأخبار ... يحتسي الدم وهو له حلال ، والله أذن له بذلك الغذاء »[١٥٦] .

ويقول أيضاً : « أوحى الله إلى الأسد أن كل فلانا ، فظلت النوائح بحا من النواح عليه »[١٥٧] .

والنظر في ذلك وغيره مما رصده أبو العلاء ، أدى به إلى أن الحيوان لم يخلق للإنسان ، بل الكل من خلق الله ، ولكل الحق في الحياة :

ولو لم يرد جور البزاة على القطا مكونها ، ماصاغها بمناسر[١٥٨]

---

(١٥٠) اللزوميات : ٢٦٥/١

(١٥١) السابق : ٤٨٦ .

(١٥٢) السابق : ٢١/٢ – عن عرض : عن جانب .

(١٥٣) الفصول والغايات : ١٩٨/١ .

(١٥٤) السابق : ٤٠٧ .

(١٥٥) السابق : ١٨٩ ، والتجليح من جلح ، إذا لج في طلب الشيء .

(١٥٦) السابق : ٥٤ ، طامر بن طامر : البرغوث .

(١٥٧) السابق : ٤٣٧ .

(١٥٨) اللزوميات : ٥٢٧/١ – المناسر : جمع منسر ، وهو من ذى الجناح الصائد كالمنقار من ذى الجناح غير الصائد .

ويقول فى السقط :

دع الطير فوضى إنما هى كلهـــا طوالب رزق لا تجيء بمفظـع[159]

ويقـول : « غشيت رحمة الله كل الحيوان ، وتكفل بالرزق لكل المتغذيات .. ، وأرسل المحن أجورا للمتعبدين »[160] .

ويقول كذلك :

تتبـع آثـار الريـاض حمامــــة ويعجبهـا فيمـا تزاولـه النقـــر
تهم بنهض ، ثم تثنى برغبـة فما شعرت ، حتى أتيح لها صقـر[161]

ويقـول :

ظلم الحمامة فى الدنيا وإن حسبت فى الصالحات كظلم الصقر والباز[162]

ويقـول :

ولو علمتم بداء الذئب من سغب إذا لساحتم بالشاة للذيــب[163]

ويقول أيضـاً :

ولولا حاجـة فى الذئب تدعــــو لصيد الوحش ما اقتنص الغـزال[164]

ويقـول :

وسخط الظبـاء بما نالهـــا تولـد منه رضى الحابـل[165]

ويذهب الأستاذ العقاد إلى أن المعرى قد أدرك تنازع البقاء بين المخلوقات وعبر عنه تعبيراً مطرداً فى شعره[166] ، ويستدل على ذلك بستة الأبيات السالفة وبغيرها ثم يقول « ومن كلامه ما يصح أن يعد تلميحاً إلى غاية هذا النزاع ، وهى بقاء الأصلح وانتفاع الغالب برجحانه على المغلوب ، وأحياناً يتجاوز القول بتنازع البقاء ، وبقـاء الأصلح إلى تقرير هذا الرأى الذى قرره النشوئيون حديثاً ، وهو أن لكل حى على الأرض سلاحاً

---

(١٥٩) سقط الزند : ١٤٩٠/٤ - فوضى : مختلفة - مختلط بعضها ببعض .
مفظع : أمر فظيع .

(١٦٠) الفصول والغايات : ١٧٥/١ .

(١٦١) اللزوميات : ٤١٨/١ تثنى : تهم مرة ثانية .

(١٦٢) السابق : ٦٢٩ .

(١٦٣) السابق : ١٦٠ .

(١٦٤) السابق : ٢٧٣/٢ .

(١٦٥) السابق : ٣٦٧ .

(١٦٦) العقاد : الفصول : ١٠ .

خاصاً يتقى به عدوه ، ويكدح به لنفسه ، وليس أصرح فى هذا الرأى[١٦٧] من هذا البيت :

وما جعلت لأسود العريـــن أظافير إلا ابتغاء الظفــر[١٦٨]

وأقل ما نستخلصه من قول الأستاذ العقاد أن المعرى رفض القول بالعلة الغائية للوجود ، إذ إن الربط بين الرجل وبين تنازع البقاء والبقاء للأصلح ، لا يكون بداهة مع القول بالعلة الغائية .

وتقول الدكتورة بنت الشاطىء : « هنالك يرفض أبو العلاء الاعتراف بالعلة الغائية ، ويرفض أن يحدد حكمة الخلق ، ويشفق على الإنسان الذى يزعم الزاعمون أن الله خلق كل شىء لمنفعته ، وأن الكون قد سخر لأجله ، وقد مضى يسخر بمن يلتمسون علة إنسانية يردون إليها أنواع الكائنات وظواهر الكون ، لقد سلطت علينا الآفات والوحوش والأمراض والهوام ، ولو شاء الله لحمانا منها ، وحمى ضعاف الحيوان منا ، ولكن الله يسلط بعض خلقه على بعض لحكمة نجهلها »[١٦٩] وتقول أيضاً « ومن الخطأ والظلم أن يزعم أحد أن أبا العلاء اطمأن إلى هذا التسليم تقليداً أو ارتجالا ، أو إراحة لذهنه من عناء التعليل ، فقد رأيت ، وسترى ، أنه قد أتعبه البحث ، التمسها فى خلقنا وخلق الكائنات فأضلها ، والتمسها فى توزيع الحظوظ والأرزاق ، فأعجزه الاهتداء إليها ، والتمسها فى الهداية والإضلال ، فما وجدها ، والتمسها فى الموت فلم يعرف ماذا يراد بنا ، لم يكن غريباً بعد ذلك أن يرفض القول بالحكمة ، وأن يرد الأمر كله إلى مشيئة الله ، فهو تعالى يفعل مايفعل ويخلق مايخلق ، لا لعلة إلا لأنه أراد ذلك ، أما ماعدا هذا فيجهله أبو العلاء »[١٧٠] .

وبلسان هذا الجهل الحائر نسمع الرجل يقول :

خلقنا لشىء غير باد ، وإنمــا نعيش قليلا، ثم يدركنا الهلك[١٧١]

ويقــول :

نفارق العيش لم نظفر بمعرفــة أى المعانى بأهل الأرض مقصود ؟

ويقــول :

والله خالقنــا لأمــر شــاءه . أبق العبيد، وعبده لا يأبــق[١٧٣]

(١٦٧) العقاد : الفصول : ١٢٠

(١٦٨) اللزوميات : ٦١٥/١ .

(١٦٩) بنت الشاطئ : الحياة الإنسانية : ٧٧ .

(١٧٠) السابق : ٨٦

(١٧١) اللزوميات : ٢١٤/٢ .

(١٧٢) السابق : ٢٢٧/١ .

(١٧٣) السابق : ١٨٧/٢ .

ويقـول :

أرى جوهـرا حـل فيـه عـرض   تبـارك خالقه .. ما الغرض ؟[١٧٤]

ثم نرى أبا العلاء يتجاوز نفى العلة الغائية من المستوى الميتافيزيقى إلى التشكيك فى الربط بين العلة والمعلول فى الماديات المحسوسة ، ولعله يستدل بكل من الميتافيزيقى والمادى على الآخر ، فيقول :

والـدرع لا تنجـى الفـتى   فكأنها فى العين كـر[١٧٥]

فلا حتمية فى أن تصد الدرع الضرب عن حاملها .

ويقـول :

وقد يأمر الله الكهام ، إذا نبـا   فيفرى، وقد ينهى الحسام فيكهـم[١٧٦]

وليس من المؤكد أن يفرى الحسام وأن ينبو الكهام .

ويؤكد ذلك التصور بقولـه :

لو ينطق السيف نادى : ليس لى عمل   إذا قضى مالك الأفـلاك أنضـانى[١٧٧]

ولو أن أبا العلاء تهيأ له من تكوين الفكر والوجدان ، ومن تجاوز عقلانية الإيمان إلى روحانيته وشفافيته ما يرد به كل شيء إلى إرادة الخالق وحكمته المطلقة وإن خفيت علينا ، إذن لاستراح الرجل وأدرك طمأنينة النفس وسلام الروح ولتغير موقفه العدمى من الوجود كله ، ولابد لنا من التسليم بأن افتراض ذلك مغاير لطبائع الأشياء ، فالرجل كان من ذوى الاستعدادات النفسية الخاصة والفائقة ، وكان بمكوناته الفنية والفكرية المتحفزة أبداً ، لا يقنع ببعد واحد من أبعاد قضية ما ، فضلًا عن قضية الإنسان الكيانية وهى كينونته فى الحياة ومعاناته الرهيبة فيها ومصيره المجهول بعدها ، وتأسيساً على شعوره المتأمل والمكثف بانعدام الهدف وفقدان العلة الغائية للكون ، بالإضافة إلى ما أسلفناه من جنوحه الغلاب إلى القول بجبرية الإنسان ، انتهى الرجل إلى متاهات الإحساس المدرك بعبث الوجود وعقمه من ناحية ، وبفساد الطبيعة الإنسانية واغترابها ومعاناتها فى هذا الوجود من ناحية أخرى ، ونحن فى الحق نرى أكبر الخطر فى انتهاء الرجل إلى الجبرية وإلى نفى العلة الغائية . والأمران كلاهما يشكلان أساس مناخ العبث لدى أبى العلاء كما أسلفنا .

وإذا كان الرجل قد انتهى إلى غربة الحياة وعقمها وفسادها ، إذ هى فى الأصل بلا غاية ولا مغزى ولا هوية ، فلا عليه إذن أن ينفتح بحسه اللاقط وتأمله المتحفز ليرصد معالم التناقض والعبث والفساد والشر فى الحياة .

---

(١٧٤) اللزوميات : ٢/٩٦ .

(١٧٥) السابق : ١/٤٧٤ : كر : الغدير

(١٧٦) السابق : ٢/٣٨٣ .

(١٧٧) السابق : ٥٥٨

مناخ الغربة والعقم فى الحياة :

يتحدث كامى عما يكتنف من يدرك غربة الوجود من فصام بينه وبين الحياة ، فيقول : « لئن كانت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لأننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا ، وأننا لسنا فى اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التى نلقيها عليها ، إن فى إدراك الطبيعة كشفاً لما هو من قماش آخر غير الوعى البشرى ، إن العالم يرى(*) إذ ذاك كثيفاً وغريباً : درجة أقل ، وتبرز الغرابة ، أن يدرك أحدنا أن العالم (كثيف) ، ويشعر إلى أى حد يبدو حجر ما غريباً ، وبأية قوة تستطيع الطبيعة أو منظر أن ينكرانا ، إن فى أعماق كل جمال يرقد شىء لا إنسانى ، وهذه الروابى ، وعذوبة السماء ، وأشكال الأشجار هذه ، ها هى ذى كلها فى اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمى الذى كنا نلبسها إياه ، وتصبح منذ الآن أبعد من جنة ضائعة ، وهكذا تعود إلينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففى لحظة واحدة نكف عن أن نفهم ، لأننا طوال قرون لم نفهم منه إلا الوجوه والرسوم التى كنا نكسبه إياها مقدماً ، ولأن القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة ، إن العالم يفلت منا ، فلا ندركه لأنه يعود كما كان ، وهذه الزينات التى قنعتها العادة تعود كما كانت ، انها تبتعد عنا ... شىء واحد : كثافة العالم هذه وغرابته ذلك هو العبث »(١٧٨) .

وسنرى وشيكاً كيف أن تلك المشاعر الكابية الفزعة باستغراب العالم وإنكاره والإحساس بدمامته وعبثيته قد تملكت أبا العلاء ، لقد استخدم الرجل كلمات الزمن ، والحياة ، والدهر ، والدنيا للدلالة على ذلك الديالكتيك الناشىء بين الكون والإنسان ، واستفتاء النصوص – خاصة فى اللزوميات – يكشف عن أن أثر تلك الصلة فى نفس أبى العلاء كان رهيباً حقاً ، لقد كان رهيباً إلى الدرجة التى أفضت به إلى رفض الكون تماماً ، وتفضيل نعمة العدم المطلق عليه ، بعد أن عادت إلى الرجل – وفقاً لكامى – عداوة العالم البدائية عبر ملايين السنين .

يورد العقاد مايراه مونولوجاً داخلياً معبراً عن فكر المعرى فى قضية الوجود فيقول : « مادامت الدنيا كفاحاً لا راحة فيها ، ومادام الغالب اليوم يغلب غداً ، والموت يغلب الغالب والمغلوب على السواء ، فالحياة وقر فادح ، والعيش عبث والعدم أفضل من الوجود »(١٧٩) .

(*) فى النص الأصلى : (مرئى) .

(١٧٨) روبير دى لوبيه : كامو والتمرد : ١٢ .

(١٧٩) العقاد : الفصول : ١٥ .

ويقول أبو العلاء فى بيت ذى دلالة رامزة :

تباركت يارب العلا، أنت صغتها فليتك فى أرزائها لم تبارك[(١٨٠)]

فيمجد الخالق سبحانه ، إذ هو القادر خالق ملكوت السموات والأرض ، ثم لا يلبث بعقله الحساس ووجدانه المتحفز أن يرصد مناخ السوء المستشرى فى الكون ، وروح العبث المهيمن على دنيا الناس ، فيضرع إلى الله ضراعة اليائس المقهور أن لو كان برأها من تلك الأرزاء التى ما فتئت تسحق الإنسان وتفضى إلى معاناته .

وتلك الحياة التى استشرت فيها الرزايا ، طالما تصورها أبو العلاء جسراً ممتلئاً بأنماط الشرور يصل بين عدمين : ما قبل الميلاد ، وما بعد الموت ، وكلاهما لديه خير من الوجود ، إذ إن العذاب الحقيقى للإنسان إن هو إلا فى اجتياز ذلك الجسر التعس .. جسر الحياة :

حياة كجسر بين موتين أول وثان ، وفقد الشخص أن يعبر الجسرا[(١٨١)]

وعلى قدر ما للإنسان من كلف غريزى بالدنيا عبر عنه الرجل بأفصح قول فيما أسلفناه ، فإن سوءاتها لتطغى على كل شعور سوى الاحساس المدرك بإذلال الإنسان وهوانه عبر ذلك الجسر :

ودنياى ألقى بطول الهوان وهل هى إلا كجسر عبر ؟[(١٨٢)]

وقد أشرنا إلى أن أبا العلاء يعبر عن تجربة الإنسان فى الكون بمشتقات الزمن والدنيا والدهر والحياة ، وإذا كانت الليالى حبلى بما يسوء الإنسان ، فليس ذلك إلا لأنها ذلك الجسر الممتلىء شوكاً وقبحاً ، فالحياة والإنسان كلاهما ضربان من الاغتراب :

أنا بالليالى والحوادث أخبر سفر يجدبنا ، وجسر يعبر[(١٨٣)]

والأمر الذى يتعين ألا يغيب عمن يدرسون العبث لدى أبى العلاء أو سواه ، هو أن المعول ليس على ما إذا كان العالم فاسداً بالفعل يموج بالتناقض والنقائص ، أم كان طيباً يمتلىء بالكمال والخير ، فالعالم الخارجى الموضوعى إزاء كل البشر واحد ، وهو لا يتغير إلا من خلال إحساسهم به والإسقاطات المتبادلة بينه وبينهم تبعاً للتميز الذى لا يحد بين النفوس البشرية ، إن هذا التميز لا يقسم البشر إلى مجموعات مزاجية فحسب ، بل لعله من

---

(١٨٠) اللزوميات : ٢٣٩/٢ .
(١٨١) السابق : ٤١٦/١ .
(١٨٢) السابق : ٦٢٠ .
(١٨٣) السابق : ٤٤٥ .

المستحيل أيضاً أن يتطابق تماماً اثنان من ذوى المزاج السوداوى مثلًا ، وإن تشابهاً فى المنحى المزاجى العام لكل منهما ، ولو تساءلنا بمنطق عملى عن الجدوى من هذا الإحساس المدرك بخواء الحياة وفوضويتها ، ولو تساءلنا عما إذا كان هذا الفساد وتلك الفوضى واقعين أم محض خيال ، وقعنا نحن فى محاذير اللا موضوعية ولن تجدى تساؤلاتنا فتيلًا ، إذ لا حيلة لأى إنسان فى تحديد هوية مشاعره وكنه إحساسه المدرك بوقع الحياة ، فالمعول فى ذلك على تكوين متميز معقد بين الفطرى والمكتسب صار إليه كل فرد وبات لا يستطيع الفكاك منه .

وعلى ذلك لم يكن بمقدور أبى العلاء وفقاً لتكوينه الذى أسلفناه إلا أن يشعر بتناقض رهيب ، وبسوء متمكن من صميم نسيج الحياة الإنسانية ، كان فى غير استطاعته وفقاً لما انتهى إليه تكوينه الشعورى والعقلى إلا أن يشعر بالسوء يستشرى فى تضاعيف الكون منذ لحظة الميلاد ، وبهذا الموت المتجمع للانقضاض فى لحظة إن كانت مجهولة التوقيت فإنها آتية لا ريب فيها ، وبأن الحياة والإنسان كونان فاسدان لافتقار الأولى إلى الغاية والهدف ، ولجبرية الثانى وافتقاده حرية الإرادة ومن ثم فهو تجسيد لميراث السوء والخطيئة منذ بدء الخليقة . وعلى ذلك فقد كان من ألزم لوازم هذا التكوين العلائى أن يصوغ موقفه من الوجود على نمط قوله :

هى غربتان : فغربة من عاقل ثم اغتراب من محكم عقله[١٨٤]

فالإنسان العاقل كلما أدرك ألا حيلة له فى شىء من حياته ، ولا قدرة له على اختيار أو رفض ، استفحل لديه الإحساس بغربته وضياعه فى الكون ، وكلما حكم عقله فى مطلق الحياة فأدرك أنها تفتقد الهوية والغاية ، وتمتلىء بالمعاناة والآلام تمكن لديه الإحساس المكثف بالاغتراب .

ويقول الرجل أيضاً بكل الإحساس الواعى بطبيعة الأشياء :

هما حالتا سوء : حياة بلوعة وموت، فخير هذه النفس أو تلكا

فالإنسان فى الحقيقة لا اختيار له ، أو هو مخير بين أمرين هما الشر والعلقم مجتمعين .

ولقد أسلفنا التصور الفكرى للزمن عند أبى العلاء ، وثمة إدراك شعورى آخر لدى الرجل فيما يتصل بالزمن ومكوناته من حيث هى مترادفات لمفهوم الحياة .
يقول أبو العلاء :

نفس بعد مثله يتقضى فتمر الدهور والأحيان[١٨٦]

(١٨٤) اللزوميات : ٣٥١/٢ .
(١٨٥) السابق : ٢٢٥ .
(١٨٦) السابق : ٥٠٨ .

ويقــول :

لهــفى عــلى ليلــة ويـــوم تألفت منهمـــا الشهــور[187]

ويقول أيضـاً :

أمـا المكــان فثابـت لا ينطـــوى لكـن زمانك ذاهب لا يثبـت[188]

وتعامل الفلاسفة والمفكرين مع مفهوم الزمن ، تعامل منهجى يفصل بين الذات والموضوع ، وليس الأمر كذلك لدى الفنان إذ يتخلق الذات والموضوع فى كل فنى واحد ، وحين يكون شعور المعرى الفنان بالزمن ، الذى هو مرادف للحياة ، على هذا النحو الذى تنم عنه أبياته ، فمؤدى ذلك أنه قد انفصل عن تسيج الحياة ، وأصبح كمن توقف عن الدوران بينما الحياة ذاتها تدور ، ولا نتيجة لذلك إلا الإحساس بالدوار والغثيان .

ويورد العقاد عن شوبنهاور تصويره لإحساسه بالزمن ، بما هو عليه لدى أبى العلاء ، مع الفرق بين الأسلوبين الشعرى ، والنثرى الفلسفى فى التعبير ، يقول شوبنهاور : « الزمن هو ذلك الذى يفتأ يجعل الأشياء لا شىء فى أيدينا ، فتفقد بذلك قيمتها » ويقول : « نحن نسلب يوماً كل مغرب شمس » ، ويقول : « إن وجودنا مستقر على الحاضر الذى ما ينى أبداً متسرباً طائراً ، فلابد له ، أى لوجودنا ، من أن يتلبس بالحركة الدائبة بلا أمل فى الوصول إلى الراحة التى ننشدها ، مثلنا فى ذلك مثل المنحدر من جبل عال ، فهو يسقط إذا حاول الوقوف » ويعلق العقاد قائلًا : « ولا يشعر بالزمن هذا الشعور إلا الذى يحصى كل لحظة تمر به سآمة وألماً كأنه السائر المتعب يلتفت بعد كل خطوة يخطوها إلى المسافة التى خلفها وراءه ، والمسافة التى لاتزال أمامه ، ولا تخطر فكرة استقرار الوجود على الزمن ، إلا لمن يرى أن الحياة إن هى إلا زمن يمر ، لا تكوين يستتم قواه ، وجزء من الطبيعة يأخذ منها وتأخذ منه ، ولسنا نقول إن الزمن ثابت والمتشائمون يخطئون إذ يتصورونه غير ذلك ، وإنما نقول إن تصورهم هذا خاص بمزاجهم ، فكم من الناس حتى الفلاسفة والمفكرين والعلماء لا يشعرون بالوقت منعزلًا عن الحياة ، لأنهم يقيسون الحياة بحركاتهم التى هم مستغرقون فيها ، لا بحركات الأفلاك والسيارات ، وكم من الناس فى قرارة وجدانهم لا يتصورون للوقت وجوداً فضلًا عن تصورهم أن الوجود مستقر عليه »[189] .

---

(١٨٧) اللزوميات : ١/٤٤٠ .

(١٨٨) السابق : ٢٠٧ .

(١٨٩) العقاد : الفصول : ١٨ .

وقد نسمح لأنفسنا بمخالفة الأستاذ العقاد قليلًا فنقول إن المفكرين والعلماء حين يبحثون فكرة الزمن ، يدركونه بالفعل منعزلًا عن الحياة ، بل ويقيسون الزمن والحياة كليهما بحركات الأفلاك والسيارات ، غير أن ذلك التجريد النظرى يتم بين سطور أبحاثهم ، وبمعزل عن إحساسهم الإنسانى بالوجود ، ومن ثم فهم لا يعانون دوار الشعور الكيانى بذلك إلا إذا كانوا فنانين من نمط أبى العلاء أو فلاسفة على شاكلة شوبنهاور ، من ذوى الطبيعة الفائقة المتأملة ، والمزاج النفسى الخاص ، إن هؤلاء فحسب ، هم الذين يدورون حول أنفسهم بعيون وبصائر مفتوحة ، أو يتوقفون عن الدوران ليرصدوا العالم جارياً مندفعاً ، ومن ثم يعون اللا جدوى واللا معنى فى الحياة فيسقطون وهم وقوف .

وقد رصد غير واحد من المفكرين المعاصرين هذا الاحساس بعبث الحياة وشخصوه غير أن تشخيص الحالة لا يعنى إنكارها أو علاجها ، يقول شفيق مقار : « وقد اعتبر كامى ذلك الاحساس بالعبث مرضاً من أمراض الروح المعاصرة ، وشبهه بلعنة سيزيف الذى استخف بالآلهة وتمرد على الموت ، فحكم عليه زيوس بأن يقضى الأبدية فى الجحيم ، يدفع حجراً ضخماً إلى قمة جبل شاهق ، حتى إذا بلغ القمة تهاوى منه الحجر إلى القاع من جديد ، ليهبط وراءه ويعاود الكرة مرة إثر مرة بلا نهاية لعذابه ، وكأنما زيوس قد أدرك بخبثه الإلهى أنه ما من عذاب يعانيه الإنسان ، على حد قول كامى ، أفظع من الجهد الذى لا طائل من ورائه ، وهى أسطورة ليست مأساوية إلا لأن بطلها على وعى بحقيقة عذابه ، فأين بالحقيقة يكون وجه المأساة فيها لو كان سيزيف قد راوده فى كل خطوة أمل النجاح ؟؟ وإنسان هذا العصر ، وإن كان يقضى حياته فى ظل مصير لا يقل عبثاً عن مصير سيزيف ، إلا أن مصيره هذا لا يصبح مأساوياً إلا فى تلك اللحظات النادرة التى يعى فيها ما يحدث له »[١٩٠] .

ومن يقرأ الأبيات التالية ، لا يستطيع إلا أن يجزم بأن أبا العلاء قد عانى حتى قرارة الأعماق تلك الحال من الدوار والغثيان المترتبة على وعيه المتيقظ بسوء ما هو حادث له ، ليس للحظات نادرة كما يقول كامى ، وإنما طيلة خمسة عقود من الزمان .. يقول أبو العـلاء :

لا تعذلانى .. فالذى أبتغـــى	من هـذه الدنيـا حقير يسـير
بت أسـيرا فى يـدى برهــــة	تسـير بى وقتى .. إذ لا أسـير
كطائر قيـل : ألا تغتــدى ؟	فقال : أنى ؟ وجناحى كسير ؟[١٩١]

(١٩٠) شفيق مقار : مقدمة عن اللامعقول والعبث « خمس مسرحيات طليعية » تأليف يوجين أونيسكو : ١٠ ، مسرحيات عالمية ، العدد ٣٦ ، القاهرة ١٩٦٦ .

(١٩١) اللزوميات : ٦١١/١ .

ولا يبتغى المعرى – فيما نحسب – سوى الموت ، أنه لا يبتغى من الدنيا إلا الخلاص ، ولم لا ؟ ألا يقول الرجل صراحة إنه نتأ عن سيج الحياة العضوى الحى وتوقف عن السير فى دينامية الحياة الكل ؟ ألا يقول إنه - إذ هو متوقف ليتأمل ويشعر – قد أسرته برهة لتدور به دوراناً كونياً رهيباً ليس له من نتيجة إلا الغشيان والسقوط ؟ وهل من الحق - بعد ذلك - أن يطلب التحليق والأخذ الإيجابى بالأمر الواقع فى الحياة ، ممن هو ساقط مهيض الجناح ؟؟ كيف يطلب ذلك ممن يؤكد أنه أسير الزمان لا متفاعل مع الحياة ؟ وهل يجهل الأسير وطأة أصفاده وجدران زنزانته ؟ لابد أنه يدركها إدراك أبى العلاء عبث الحياة وانسحاق الإنسان فيها .. يقول الرجل :

وما الإنسان فى التطواف إلا   أسير للزمان .. فهل يفك ؟[192]

ويقول أيضاً :

غدوت أسيراً فى الزمان كأننى   عروض طويل، قبضها ليس يبسط[193]

ويقول معبراً عن ذلك الوعى التام بتسرب عمره بين أصابعه ، والتهام اللا جدوى لإنسانيته :

وانفقت بالأنفاس عمرى مجزئا بها   اليوم، ثم الشهر، يتبعه الشهر
يسيرا، يسيرا، مثل ماأخذ المدى   على الناس، ماش، فى جوانبه بهر
كذر على ظهر الكثيب، فلم يزل به   السير، حتى صار من خلفه الظهر[194]

إن الزمن جواد جامح أرغم الرجل على امتطائه ، فلقى من خرقه ما أصابه بالغثيان وأسقطه :

مطيتى الوقت الذى ما امتطيته   بودى، ولكن المهيمن أمطانى[195]

وهل أقدر على تصوير ذلك الدوار المرهق ، والناتج عن توقف الإنسان ، وإحساسه بضراوة ما يحدث له من قول الرجل :

كأننا والزمان يمضى   ركب سفين ، بلج بحر[196]

ولكنه ليس دوار البحر هذه المرة ، إنما هو دوار الوجود بأسره ، والإنسان فى أبى العلاء على تمام الإحساس اليقظ بكل ذلك .

---

(١٩٢) اللزوميات : ٢٢٢/٢ .
(١٩٣) السابق : ٩٧ . والعروض المقبوضة هى مفاعلن .
(١٩٤) السابق : ٤١٩/١ .
(١٩٥) السابق : ٥٣٨/٢ .
(١٩٦) السابق : ٥٤٦/١ .

ونحن باليقين المدعوم بالمنقول والمعقول . نذهب إلى أن الإنسان فى كل عصر هو الإنسان ، وليس من صواب فهمه الزعم بأن الإحساس بالعبث ظاهرة إنسانية من إفرازات العصر الحديث ، يقول الدكتور محمد زكى العشماوى : « إن مشكلة الغربة قديمة فيما يبدو ، فهى وإن كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند البارزين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، إلا أن الغربة مرض تمتد جذوره إلى أبعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات أو انشقاقها نتيجة لعدم تواؤمها أو إنسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه ، وإذا كانت المشكلة فى صميمها هى مشكلة الفرد الذى لا يتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة بأى حال ، فإن التصدع بين الذات والجماعة ظاهرة لا تتصل بعصر دون آخر ، لقد عرفنا هذه الغربة فى أدب الواقعية القديمة ، التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه للكشف عن الشرور والآثام الكامنة فى النفس البشرية ، ولا يخفى على القارىء ما كتبه بلزاك فيما سماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها ما يقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها فى مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير ، اسم الكوميديا البشرية ، وفيها يصور الكاتب البخل والدناءة والوصولية والنفاق إلى غير ذلك من أمراض اجتماعية »(١٩٧) .

ولئن كان الدكتور العشماوى فى نصه السالف قد ربط الإحساس الإنسانى بالغربة إلى شواهد دالة عليه من أدب واقعية بلزاك وموباسان القديمة ، فالحق أن ثمة معطيات فنية يمكن أن ترجع بمعاناة الإنسان الغربة إلى عصور أشد غوراً فى التاريخ ، فتأمل الأساطير القديمة ، وما حفلت به من صور الصراع بين الإنسان والأقدار ، وسحقها لإرادته ، دال - فيما أرى - على معاناة مبدعى تلك الأعمال الشعور بفوضى الكون وعبثيته ، ولعله مما قد يعطى هذا التصور مزيداً من الموضوعية ، أن نتذكر كيف تحدثت الأساطير اليونانية القديمة عن أهواء ونزوات بعض الآلهة ، وردوا إلى إرادتها الغامضة وغير المسببة كثيراً مما عنى البشر فى حياتهم وطبع الكون بالتناقض والقبح ، وواضح أن النماذج التى ساقها الدكتور العشماوى ، هى تعبير فنى عن إحساس الفنان بغربة الإنسان من حيث هو فاسد مفسد معدوم الهوية ، على حين عبرت تلك النماذج القديمة التى أشرت إليها عن غربة الحياة من حيث لا منطقيتها ولا غائيتها ، ومما تجدر الإشارة إليه أن تعبير الفن عن غربة الإنسان والحياة لم يكن قاصراً على الكلمات والفنون التعبيرية فحسب . إذ إن التشكيل ، نحتاً وتصويراً ، بمذاهبه السيريالية والتجريدية والتكعيبية والنقطية والوحشية وغيرها ، لم يصدر فى الحقيقة إلا عن هذا المناخ .

---

(١٩٧) العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٣٤ .

وسبق أن أشرنا إلى أننا لا نزعم لأبى العلاء تفرداً بمعاناة ذلك الإحساس بالعبث فى القديم ، ولكننا نزعم أننا – فى حدود أدبنا العربى على الأقل – لا نعرف تجربة عبثية تعدت دور المعاناة إلى دور الخلق والإبداع ، لتصلنا مكتملة الأركان أو تكاد . إلا من خلال أبى العلاء حياة وفناً ، وإذا كان الوعى بعدمية الحياة – وليس تلك العدمية فى حد ذاتها – هو الذى يجعل مصير الإنسان مأساوياً ، فمما لا شك فيه أن هذا الوعى قد عاناه الرجل على أوفى نصيب ، إذ إننا رأيناه – وسنراه – مدركاً تمام الإدراك لكل نأمة كونية ، ومتيقظاً لموقعه وفكره وعلاقته بالآخرين وبالحياة ، ولما يكتنف الجميع من فساد ، يقول أبو العلاء بأفصح تعبير وأوضحه :

أقاتلى الزمان قصاص عمد ... لأنى قد قتلت بنيه خبرا ؟
ولم أسفك دماءهم : ولكن ... عرفت شئونهم كشفا وسبرا
غدوت وريبه فرسى رهان ... يجيد نوائبا ، وأجيد صبرا[198]

إن هذا الإبداع المر لا يقدر عليه إلا من تفتحت بصيرته وفكره على بحر ظلمات الحياة والإنسان ، إنه واع تماماً بلا جدوى الكون ، بل بشريته ، مدرك تمام الإدراك فساد الطبيعة الإنسانية ، وكأن الزمان وبنيه وجها عملة مزيفة واحدة .

ولننظر إلى هذا الإحساس باللا معنى .. كيف يرصده ويبدعه أبو العلاء :

عمل كلا عمل ، ووقت فائت ... ويد إذا ملكت رمت ما تملك[199]

إن الرجل ثابت فى مكانه ، يرصد الدنيا ، أو الزمن فى دورانه الأبدى اللاهث فيغشاه الغثيان ، ويشعر بعبث كل شىء وبانتهائه آخر الأمر إلى ضده ، فالعمل كاللا عمل ، والإمتلاك يفضى إلى التقزز والزهد أو إلى مزيد من النهم إلى الإمتلاك فهو العوز إذن ، والمحصلة النهائية هى الصفر ، هى العدم المطلق ، ويقول صادراً عن هذا الإحساس الممض بتوقف كل شىء ، وبمعاناة اللا شىء :

اقعد . فما نفع القيا ... م ، ولاثنى خيرا قعود
غنتك دنياك الخلو ... ب ، وحبها فى الكف عود
أما إساءتها فقد ... كانت ، وحسناها رعود
والمرء يهبط هاويا ... والعيش من كلف صعود
والشخص مثل اليوم يمـ ... ـضى فى الزمان فلا يعود[200]

---

(١٩٨) اللزوميات ١ ٥٠٦
(١٩٩) اللزوميات ٢ ٢٢٥
(٢٠٠) اللزوميات ١ ٣٤٣

لنتأمل فى البيت الأول هذين النقيضين ، القيام والقعود ، اللذين أوصلا إلى الجدار المسدود نفسه ، ثم لنر إلى تلك المعاناة الدنيوية التعسة العابثة بإنسان هابط فى الأرض ، وماض فى الزمان ، فى آن ، وكلفه الذى لا يحد بدنياه التى هى مصدر عذاباته .

وكثيراً ما يجمع المعرى بين فساد الزمان وتسلطه وتنكيله ، وبين جهالة الإنسان الذى يبدو وكأنه لا يحس ولا يدرك ما يحيق به من بطش هذا الزمان ، ولعل ما أسلفناه من رصد الرجل طغيان الغرائز على البشر هو التفسير لذلك ، يقول أبو العلاء :

آليت ما مثرى الزمـان، وإن طغى	مثر ، ولا مسعوده مســعود
ما سر غاوينـا الجهـول ، وإنمـا	هتف الحمام به ، وناح العـود
كاساته الملأى ، وعزف قيانــه	للحادثات بوارق ورعـود[٢٠١]

ليس فى الدنيا إذن غير الخواء ، فالثرى فى الدنيا فقير ، والسعيد شقى تعس وتلك هى الحقيقة التى يعمى عنها الكثيرون ، كما أنهم يجهلون حقيقة الموت ونذره النائحة وعواصفه البارقة فى ملاذهم ، إنه طغيان غريزة حب البقاء على قوى البصيرة والفكر ، أو لنقل نحن لأن الخالق سبحانه قد أنعم عليهم بألا يعانوا محنة السوء والعبث فى الحياة على نحو ما كان عليه أبو العلاء .

ولنتأمل هذا الرجل الذى هيمن عليه الإحساس بخواء كل شىء ولا جدواه ، وقد تساوت عنده الأضداد ، الفرح والحزن ، والتشاؤم والتفاؤل ، والجد واللعب ، وما ذلك إلا لأن الخطب – على حد تعبيره – أفظع من كل ذلك ، إنه العدم الذى انفتحت بصيرة المعرى على صيرورة كل شىء إليه فى نهاية الأمر ، وليس ثمة غيره :

لا تفرحن بفأل إن سمعت بـه	ولا تطير إذا ما ناعب نعبــا
فالخطب أفظع من سراء نأملهــا	والأمر أيسر من أن نضمر الرعبـا
إذا تفكرت فكـرا لا يمازجــه	فساد عقل صحيح ، هان ما صعبـا
فاللب –إن صح– أعطى النفس فتر	تها حتى تموت، وسمى جدها لعبـا

فالقضية لدى أبى العلاء ليست أملًا فى الخير ، أو رعبا من لا منطقية الشر ، إنها أجل من ذلك وأخطر ، ويمكن للعقل الصحيح الذى خلص من فساد الطبع وهيمنة الضلالات أن يصل إليها ويكشف ما غمض منها ، تلك القضية التى يدركها اللب الصحيح ، هى أن

---

(٢٠١) اللزوميات : ٣٤١/١
(٢٠٢) اللزوميات : ١١٩ .

الجد كاللعب ، فلا هوية ولا حقيقة لشيء ، والعدم الخاوى قابع فى النهاية ، ولقد صور المعرى عدميته تلك بطريقة تدعو إلى الدهشة حقاً ، ولننظر كيف استخدم الرجل المتواليات المتناقضة ليسقط كل منها الآخر كى يقول إن كل شيء ينتهى فى اللا شيء ، لقد اتحدت طريقة الأداء بالمضمون اتحاداً لا يتأتى معه الفصل بينهما ولو فصلًا نظرياً ولننظر فى تلك المفردات : تفرحن ، فأل ، سراء ، تأملها ، أيسر ، عقل صحيح ، هان ، لعب – إنها تتنافر وتتلاشى مع تلك الأخرى : تطير ، ناعب ، الخطب ، أفظع ، الرعب ، فساد العقل ، صعباً ، تموت ، جد ، وأوجز ما يقال فى ذلك أن المعانى تتساقط وتتلاشى بالتضاد ، فلا يبقى فى النهاية لدى القارىء غير الإحساس الغامر بالخواء والعدم ، ولم يقصد أبو العلاء إلى غير ذلك .

لقد كان الإحساس العلائى بالزمن – أحد وجوه الكون الإنسانى – فادحاً ومرهقاً ، إذ لم ير فى الزمن سوى وجه صخرى قاحل ينذر بالشر ، وينزل النقمة بالإنسان :

هى الأيام ، أعينها رواني ... إلى الإنسان من حول وشتر
وكيف أروم تقويم الليالى ... وقد بنيت على ختل ، وختر[٢٠٣]

فتلك هى الصورة الشعورية للحياة التى يدركها الرجل : نظرات شذراء تعقبها آلام دهماء ، ولا حيلة أو أمل فى تغيير ذلك ، فتلك هى طبيعة الأشياء .
ويقول :

أرى الساعات أمكر ساعيات ... فمن ربات أذناب وبتر[٢٠٤]

فيبدو رعب الإنسان فى مواجهة الزمن نظير رعبه فى مواجهة حيات شرسة لا تنطوى أنيابها إلا على السم الزعاف والموت الأكيد ، وليس الزمن مجرد مخاتل ومخادع كالأفعى وحسب ، بل هو أيضاً فى الضراوة والدموية أسد شرس ملتهم :

وتأكلنا أيامنا ، فكأنما ... تمر بنا الساعات وهى أسود[٢٠٥]

وتلك الأيام التى لا تنام عن أذى الإنسان ، ليس لها إلا أن تفعل ذلك بطبيعتها حتى بفرض غفوتها الغافلة ، فهى فى حقيقتها ليست سوى الضر والإيذاء :

ومازالت الأيام وهى غوافل ... تسدد سهما للمنية صائبا[٢٠٦]

---

(٢٠٣) اللزوميات : ٥٤٩/١ ، شتر : من الشتر : انقلاب جفن العين .
(٢٠٤) السابق : ٥٥٠ .
(٢٠٥) السابق : ٣١٣ .
(٢٠٦) السابق : ١١٧ .

حتى لكأن الزمن الرهيب قد أقسم على فعله الشيطانى هذا :

آلى الزمان ، يقينا أن سيجمعنا … إلى التراب ، ورسل الموت تنتقر
يغنى الفتى بالمنايا عن مآربه … وينفخ الروح فى طفل ، فيفتقر(٢٠٧)

ويقول أيضاً :

فكر على الأبطال أوكر فى الوغى … لهذى الليالى حملة وكرور(٢٠٨)

ثم نرى أبا العلاء يستعين بثقافته لتدعيم إحساسه بوقر الزمن وفداحة صنيعه المدمر بالبشر فيقول :

سألت رجالا عن معد ورهطه … وعن سبإ ، ما كان يسبى ويسبأ
فقالوا : هى الأيام لم يخل صرفها … مليكا يفدى ، أو تقيا ينبأ(٢٠٩)

فآلام الزمان ومحنه ليست هنا عقوبة سماوية لشطط الإنسان وسفهه ، بل هى هكذا بلا منطق ولا مبرر ، يستوى أمامها السوقة والملوك والفسقة والأتقياء ، بل إن الأيام لفى صميمها الفساد والعبث بالكون ومن فيه لتحقيق المنكرات والمتناقضات ، وتاريخ المسلمين لدى الرجل شاهد على ذلك :

أرى الأيام تفعل كل نكر … فما أنا فى العجائب مستزيد
أليس قريشكم قتلت حسينا … وصار على خلافتكم يزيد ؟؟(٢١٠)

وتاريخ الجاهليين دال على أن الزمن ما ونى عن الفتك بالإنسان :

لقد هجم الزمان على تميم … بأجمعهم ، فمن آل الهجيم ؟
فما حمت السروج ظبى سريج … ولا لجم الجياد بنى لجيم(٢١١)

وإنه ليعجب من هذا الذى خطب الدنيا إلى أبيها الزمان ، فلم يجد منه سوى الصروف والإعنات ، فيقول :

لها والد ، بيته شامخ … مع النسر ، أو مثله طنبا
عهدتك ، لا تتوق الهجير … ولا ترهب الأشيب الأشنبا
ولكن لقيت صروف الزمان … وباشرتها مقنبا وقنبا(٢١٢)

---

(٢٠٧) اللزوميات : ٤٣٤/١ .
(٢٠٨) السابق : ٤٢٧ .
(٢٠٩) السابق : ٤٦ - يسبأ : يشترى الخمرة . ينبأ : يخبر عن الغيب .
(٢١٠) السابق : ٣٣٧ .
(٢١١) السابق : ٤٦٥/٢ . آل الهجيم : قبيلة من تميم ، سريج : حداد تنسب إليه السيوف السريجية .
(٢١٢) السابق : ١٣٨/١ .

وطول مقارفة الإنسان الحياة ، يكشف يقينه بفساد حقيقة الزمن ، تلك التي جافت المنطق وقهرت العقل :

دهر يكر ، ويوم ما يمر بنا إلا يزيد به المعقول تخبيلا[٢١٣]

إنه زمن حاقد وسفيه ، عاد على الكرام الأسوياء وحاجر على أرزاقهم :

حقد الزمان حسيكة فى صدره فلذاك أرزاق الكرام تحسك[٢١٤]

وليس للإنسان – على ذلك – إلا الإحباط ومعاناة صنوف القهر من الزمان :

من ذا الذى سمح الزما ن له بإدراك المؤمل[٢١٥]

فأى تعلل بغير ذلك محض وهم باطل :

يؤمل كل أن يعيش وإنما تمارس أهوال الزمان إذا عشتا[٢١٦]

إن توقع الخير من الزمان ومن ذراريه البشر مناف لحقائق الأشياء :

توهمت خيرا فى الزمان وأهله وكان خيالا ، لا يصح التوهم
فما النور نوار ، ولا الفجر جدول ولا الشمس دينار، ولا البدر درهم[٢١٧]

بل إن كل مافيه من متناقضات ليسفر فى النهاية عن معاناة الخواء ، وإن كل مافيه من مسرات لا يعدو أن يكون حبة رمل فى بيداء الشقاء :

تسمى سرورا جاهل متخرص بفيه البرى ، هل فى الزمان سرور ؟
نعم ، ثم جزء من ألوف كثيرة من الخير ، والأجزاء بعد شرور
يسار وعدم ، وادكار وغفلة وعز وذل ، كل ذاك غرور[٢١٨]

ومن ثم فانتظار السعود من لدن الزمن عبث ، والبحث عن الخير فى بيدائه القاحلة باطل الأباطيل وذلك لأن العدم وحده مرجع كل خير فيه :

وكيف ترجى السعود فى زمن يساره راجع إلى العدم ؟[٢١٩]

هذا ونعل (الدنيا) هى أكثر الأسماء شيوعاً فى التعبير عن مسافة الزمن الإنسانى فى الكون ، ويتأمل أبو العلاء دنياه ، فيعجز عن التبصر بغاية لها ، ويدركها كائناً ضالًا

---

(٢١٣) اللزوميات : ٢٩٥/٢
(٢١٤) السابق : ٢٢٤ .
(٢١٥) السابق : ٣٧٠ .
(٢١٦) السابق : ٢١٤/١ .
(٢١٧) السابق : ٣٨٣/٢ .
(٢١٨) السابق : ٤٢٦/١ .
(٢١٩) السابق : ٤٧٧/٢ .

مجهول الهوية ، يحمل صنوف الإعنات والمعاناة لكل من أجبر على ملاقاته ، فيقول :

لو كنت رائد قوم ظاعنين إلى ... دنياك هذى، لما ألفيت كذابا
لقلت : تلك بلاد نبتها سقم ... وماؤها العذب سم للفتى ذابا
هى العذاب ، فجدوا فى ترحلكم ... إلى سواها ، وخلو الدار إعذابا
وما تهذب يوم من مكارهها ... أو بعض يوم، فحثوا السير إهذابا
خبرتكم بيقين غير مؤتشب ولم ... أكن فى حبال المين جذابا(٢٢٠)

لقد وعى الرجل بكيانه اليقظ دوماً ، ذلك السوء المستشرى فى الدنيا من حيث هى ، وهل يستغرب ممن حكم عليه بألا يدرك الدنيا إلا هكذا أن ينشد الخلاص فى ديمومة العدم المطلق ؟ إنه فقدان الهوية والإحساس بالعبث الذى يمسخ كل شىء إلى نقيضه ، أو لنقل يلبسه معنى نفسياً جديداً ، فطيب النبات سقم ، وسلسال الماء سم ، والعذاب ليس من صفات الدنيا فحسب ، بل هو هى ولا فرق ، وإذا كانت لحظة واحدة من حياة الرجل لم تخل من تلك المعاناة – خاصة حياة العزلة – فهل يستغرب من أبى العلاء ، وهو الغريب فى دنياه المغتربة تلك ، أن يجد إلى الموت مرقاة إلى نعمة العدم ؟ وهل ينتظر ممن يتحسس بنفسه ذلك الواقع النفسى ، بل يتنفسه ، إلا أن يقول :

حياة وموت ، وانتظار قيامة ... ثلاث أفادتنا ألوف معان
فلا تمهرا الدنيا المروءة ، إنها ... تفارق أهليها فراق لعان
ولا تطلباها من سنان وصارم ... بيوم ضراب ، أو بيوم طعان
وإن شئتما أن تخلصا من أذاتها ... فحطا بها الأثقال واتبعانى(٢٢١)

يقول كامى : « يعيش الإنسان العادى قبل مواجهته اللا جدوى ، بالغايات ، بالاهتمام بالمستقبل ، أو بالتبرير ، إنه يزن فرصه ، ويؤمل فى يوم ما ، سواء كان ذلك تقاعده أو جهود أبنائه ، وهو مايزال يظن أنه من الممكن توجيه شىء ما فى حياته . والحق أنه يتصرف وكأنه حر ، حتى لو كانت كل الحقائق تناقض الحرية . ولكن الأمور كلها تنقلب رأساً على عقب بعد اللاجدوى ، أما تلك الفكرة – أننى أكون – وطريقتى فى التصرف وكأن لكل شىء معنى ، حتى إذا كنت أحياناً أقول إنه لا معنى هنالك فى كل شىء ، فكل ذلك يصبح كاذباً بطريقة مدوخة بلا جدوى الموت المتوقع والتفكير فى المستقبل ، أى وضع الغايات ، وتفضيل أمور معينة ، ذلك كله يفترض مقدماً اعتقاداً بالحرية ، حتى إذا كان المرء فى بعض الأحيان يتأكد من أنه لا يشعر بها ، بيد أنى فى تلك اللحظة أدرك جيداً أن الحرية هى أسمى ، الحرية التى ستكون ، والتى تستطيع وحدها أن

---

(٢٢٠) اللزوميات : ١٢٣/١. الإعذاب الترك ، الإهذاب : الإسراع .
(٢٢١) السابق : ٥٤٨/٢ .

توفر أساساً لحقيقة ما ، ليست موجودة ، الموت هو الواقع الوحيد ، أما بعد الموت ، فالأمر يكون أسوأ ، فلست حتى ذلك حراً فى إدامة وإبقاء نفسى ، وإنما أنا عبد ، وفوق كل شيء آخر ، عبد بدون أمل فى الثورة الأبدية ، بدون أى لجوء إلى الاحتقار ، ومن ذا الذى يستطيع أن يبقى عبداً بدون ثورة ، وبدون احتقار ؟؟ وأية حرية يمكن أن تكون هنالك بالمعنى الأتم ، بدون التوكيد على أبديتها ؟ »[٢٢٢] .

والشق الأول من عرض كامى الدال هذا ، ينطبق تماماً أو يكاد على حياة المعرى فيما قبل الغوص فى النفس ، والردة مرة أخرى إلى رحم الكون الأكبر ، إذ رأينا الرجل آنذاك ينهج على مايشبه نهج الناس فى معايشة الحياة ، وإذا كان الكشف الصوفى لا يتم طفرة ، وإنما هو مسبوق بمجاهدات ومقدمات ، فالذى نحسبه مقبولاً أن الإحساس المتيقظ بلا جدوى الكون وعدميته لم يكتنف فكر الرجل ووجدانه طفرة واحدة عند العزلة ، وإنما الأمر أشبه بشجرة مر طمرت بذرتها حتى نبتت ، ثم استوت فآتت أكلها ذلك العلقمى الرهيب ، ولئن كان التصوف مفضياً إلى نعيم الروح ، والإحساس بالعدم والعبث مفضياً إلى جحيمها ومعاناتها ، فالثابت أن كل مايتصل بأحوالها ، نعيماً أو شقاء ، لا يتم فجأة ولا يتحقق طفرة ، والشواهد قائمة على أن أبا العلاء كان له قبل ما انتهى إليه ، تطلعات ولقاءات علمية وأشعار فى أغراض متفرقات ، وأسفار ، لقد كان – كما يشير كامى – يزن فرصه فى الحياة ، ويحدد الغايات ويسعى إلى التفضيل ، وإن كان ذلك على طريقته الخاصة بطبيعة الأمر ، وكما يقول كامى ، فإن من يمارسون ذلك يتصرفون كما لو كانوا أحراراً ، حتى وإن كانت كل الحقائق تناقض الحرية ، ولكن ما أن تسيد ذلك الإحساس الكثيف باللاجدوى والعبث على الرجل ، حتى انقلبت الأمور رأساً على عقب ، وفقاً لكامى ، ذلك أن تمام اكتمال ذلك الإحساس لدى المعرى كان يعنى أن الإرهاصات الأولى لجبرية الرجل قد اكتملت وتعاظمت ، وتلك الجبرية مفضية بالضرورة إلى أن حرية الإنسان فى الاختيار إن هى إلا وهم باطل ، ومن لا حرية له فى شيء من حياته ، ويدرك ذلك تماماً ويعايشه بالفكر والإحساس ، لا يستطيع أن يفكر فى المستقبل أو يختار الغايات ، والإحساس بالمعاناة يستفحل إذا ما تذكرنا على الفور أن أبا العلاء كان على غاية من الحيرة والشك فى وجود الأبدية ، لأنه إذا كانت الجبرية قد سلبته حرية الاختيار فى صنع الحياة ، فإن اللاأبدية قد سلبته بدورها الأمل فى الثورة المطلقة بعد الموت ، وعلى ذلك فقد تمركزت وتكثفت حقيقته بداخله ، وعلى وعى كامل من إحساسه وفكره وبصيرته : إنه ليس غير عبد مسلوب الحرية والإرادة فى الدنيا ، مقطوع الأمل فى الثورة الأبدية من أجل الحرية بعد الموت ، إذ ليس ثمة حياة أخرى يتحقق فيها ذلك وفقاً لأبى العلاء .

---

(٢٢٢) ألبير كامى : أسطورة سيزيف : ٧٥ .

وهكذا ، فإن معاناة الرجل شرور الدنيا وفوضويتها ، وازدراءه وجهها الكالح ، لتتفاقم كلها بين شقين للرحى : أحدهما فقد حرية الإرادة فى الحياة ، والآخر انسحاق الأمل فى حياة الأحرار فيما بعد الموت ، إذ ليس ثمة إلا العدم المطلق ، ولا يجدى شيئاً بطبيعة الحال أن نجادل الرجل فى مدى نضيب تصوراته وأحاسيسه وأفكاره تلك من الحقيقة ، إذ المعول فى مثل تلك التجارب الروحية - كما أسلفنا - على الواقع الذاتى والنفسى لأصحابها ، لا على الحقائق العامة للأمور .

يتأمل أبو العلاء دنياه فيرصد ذلك الإحساس ببشاعتها ، قد اجتاح أقطار نفسه ، ثم يتأمل نبتها من البشر فيراهم على شاكلتها ، ويصيبه من الإحساس بفسادهم وإيضاعهم فى الشر مثل ما أصابه من دنياه ودنياهم ، فيقـول :

قد فاضت الدنيا بأدناسهـــا   عـلى براياهـــا وأجناسهـــا
والشر فى العالم ، حـتى الـتى   مكسبهـا من فضـل عرناسهـا
وكـل حـى ، فوقهـا ظالـم   وما بهـا أظلم من ناسهـا(٢٢٣)

وهكذا ، فإن تلك المعايشة الكريهة بين اغتراب الدنيا واغتراب الإنسان ليست فى وجدان الرجل وفكره إلا أرضاً ملعونة لا تنبت إلا نباتاً شيطانياً مرذولاً بل إن غير البشر من أحياء الأرض وإن كانوا أقل سوءاً من بنى الإنسان فجبلتهم بلورها لم تخل من الظلم والفساد .

ويقول أبو العـلاء :

دنياك ماوية ، لهـا نـوب   شـتى ، سماويـة ، وأنبـاء
أف لهـا ، جل ما يفيـد بهـا   من فاز فيها ، الطعام والباء(٢٢٤)

فنرى الدنيا امرأة سوء قد استشرت مثالبها ، وتواترت أنباء خزاياها ، وأقصى مافيها لمن تواتيهم وتهادنهم لا يتعدى الطعام والإنسال ، تلك الملاذ التى هى مشاع مشترك بين جنس الحيوان كله ، وليس فيها مايرق بالإنسان أو يخاطب الروح والجوهر الثمين فيه .

ويقول كذلك :

تزوج دنياه الغـبى بجهلــه   فقد نشزت من بعد ما قبض المهـر
تطهر بيعد من أذاها وكيدهـا   فتلك بغى لايصح لها طهـر(٢٢٥)

---

(٢٢٣) اللزوميات : ٦٣/٢ .
(٢٢٤) السابق : ٥٦/١ : ماوية : اسم امرأة شبه الدنيا بها .
(٢٢٥) اللزوميات : ٤١٩/١ .

وإذا كانت الدنيا عروسا ناشزا بعد أن مهرها الإنسان التدله فى حبها والتعلق الطبعى العارم بها ، وإذا كانت هى لا تعدو أن تكون فى رجسها ودنسها بغياً يستحيل أن تتطهر ، فليطهر الإنسان إذن نفسه منها بطلب الموت .

ويربط أبو العلاء شرب الخمر بالدنيا ، إذ هى الأصل فى كل شر :

وتسقاهـا لدنيـاك ... وتلك المومس الفـارك
ترجى عندهـا وصـلا ... رويداً إنهـا عـارك[(٢٢٦)]

وأى صلة ود تلك التى يمكن أن تصل بين محب وعاهر كارهة ؟ إنها صلة سوء ومصدر عار ولا شك ، وليس من خير إلا فى الخلاص منها تماماً .

ويقـول : [(٢٢٧)]

ولو كانت الدنيا من الإنس لم تكن ... سوى مومس أفنت بماساء عمرها

ويقول أيضـاً :

خصاؤك خير من زواجك حـرة ... فكيف إذا أصبحت زوجاً لمومـس
وإن كتاب المهر فيما التمسـته ... نظير كتاب الشاعر المتلمـس
فلا تشهدن فيه الشهـود ، وألقـه ... إليهم ، وعد كالعائر المتشمـس
ولبسك ثوب السقم أحسن منظـرا ... وأبهج من ثوب الغوى المتمـس
وإنك إن تستعمل العقل لا يـزل ... مبيتك فى ليل، بعقلك مشمس[(٢٢٨)]

---

(٢٢٦) اللزوميات : ٢٥٠/٢

(٢٢٧) السابق : ٤٩٣/١ .

(٢٢٨) السابق : ٤٢/٢ والمتلمس هو ابن عبد العزى ، ويقال ابن عبد المسيح ، من بنى ضبيعة بن ربيعة ، وسمى المتلمس بقوله :

فهذا أوان العرض حى ذبابه ... زنابيره والأزرق المتلمـس

وكتابه ، هو ذلك الذى كتبه عمرو بن هند ملك الحيرة إلى عامله بالبحرين ، ليقتل المتلمس وطرفة بن العبد حينما يأتياه بذلك الكتاب ، لأنهما هجواه .. ، وقد قرأه المتلمس قبل أن يمضيا إلى عامل البحرين فألقاه فى نهر الحيرة . وضرب به المثل (اللزوميات : ٢٧/٢ حاشية (٣) تحقيق عزيز زند ، مطبعة المحروسة . مصر ١٨٩٥) والعائر : الذى فى عينه عوار ، أى قذى ، والمتمس : المحتال .

واللافت أن طبعتى اللزوميات (زند:٢٧/٢، : صادر ، بيروت : ٢ (٤٢) وكذلك الأستاذ أمين الخولى (رأى فى أبى العلاء : ٤٨) قد تعاملوا جميعاً مع النص على أنه يتحدث عن الزواج الحقيقى ، لا على أنه تناول لمطلق علاقة الإنسان بالدنيا وتشبثه بالحياة رغم سوءاتها ولاحلواها ، وربما أوقع فى هذا اللبس ما كان من إلحاح المعرى - فناً وسلوكاً - على ضرورة تعطيل الإنسال تعبيراً عن الرفض الفكرى للحياة . ويقول الدكتور حسن ظاظا فى تعريف كلمة « مومس » : هذه الكلمة جاءت من اليونانية « ميمس » بمعنى الراقصة المعبرة برقصها دون غناء أو تمثيل أو كلام ، وقد أخذها الأراميون أولا بالنطق « مومس » ، ثم دخلت إلى العربية قديماً بمعنى « محترفة الدعارة الوثنية الدينية » بجوار المعبد ، فكانت المومس فى الجاهلية تختار لها بنات يساعدنها فى الرقص والخدمة الشهوانية الوثنية المقدسة تسمى الواحدة منهن « الحريع » وكانت أكثر الرقصات انتشاراً بين المومسات ما يمثل بالحركات غرام إساف ونائلة وما كان من أمرهما . (حسن ظاظا : كلام العرب .. من قضايا اللغة العربية : ١٥٠ حاشية «١» مطبعة المصرى بالاسكندرية ١٩٧١ .

وفى ديوان الشعر القديم لم تسم الدنيا مومساً على هذا النحو ، بل إن الكلمة ذاتها لم تستخدم أصلًا بهذا الشيوع الذى نراه لدى أبى العلاء ، فإذا كان فقد الرحولة عند الرجل خير من خطيئة الجناية على النسل بمحنة الحياة حتى وإن كانت أمهم حرة حصاناً ، فما بال البشر يقترنون بدنياهم وهى المومس الفارك التى تفنى عمرها بما يسيء ؟ إنها عاجزة بطبيعتها عن الوفاء لهم ، وقد مهروها حباً غريزياً لا حيلة لهم فيه ، والعاقل إذن ، هو من يدرك طبائع الأمور وحقيقة فساد الدنيا وتأصل الشر فيها ، ومن ثم يشد الرحال عنها .

ويقول الرجل كذلك :

وأم دفر فتاة سوء ... تخبؤنى فى ثرى مهال
مرسلة غارة بخيل ... قد غنيت عن هب وهال
وجدت حبى لها قديما ... وقد تبينت مقتها لى[229]

فيصور الدنيا مصدراً للعفن والنتن المقزز ، إنه الإزدراء المعنوى المستفحل ولا شك ، فهى امرأة سوء لا تحيد عن الإيذاء واقتحام حياة البشر بمايسوؤهم وذلك مقت منها قديم ومتأصل ، رغماً عما يفعم جوانبهم من كلف بها طاغ ومتمكن ، ولعل إصرار أبى العلاء على وصفه الدنيا بالمومس والعاهر والعارك والفارك ، وتكنيتها بأم دفر . دليل لغوى على حقيقة نفسية لا نحسبها تخفى على المتأمل ، إذ يبدو من النصوص أن ماتكشف للرجل من سوء صنيعها وفوضويتها وخوائها من أى معنى نبيل ، قد تجاوز فى أثره التقزز النفسى إلى ما يكاد يشبه القرف العضوى أيضاً ، ويقول الرجل :

فيا أم دفر ، لا سلمت غوية ... عليك قراعى دائبا وضراسى[230]

إنها ماتزال فاسدة مفسدة ، ولا يملك إلا استبشاعها بالروح ورفضها بموجبات العقل . ولنتأمل تلك الأمومة التعسة التى لا مهرب للأبناء فيها من جبروت الأم ، ولو كانت الزوج لطلقوها :

يا أم دفر ، لحاك الله والدة ... فيك الإضاعة والتفريط والسرف
لو أنك العرس أوقعت الطلاق بها ... لكنك الأم، هل لى عنك منصرف؟

فنرى الإبن المتمرد على ضلالة أمه يستمطر عليها لعنات السماء إذ هى رعناء قاسية لا منطق ولا قصد فى طبعها المضيع المسرف السفيه ، ولامناص للبشر بعد ذلك من أمومتها .

---

(٢٢٩) اللزوميات : ٣٣٧/٢ هب ، وهال : من الأصوات المستخدمة لحث الخيل .
(٢٣٠) السابق : ٤٦/٢ . والقراع : المعالنة ، الضراس : المحاربة والتعادى .
(٢٣١) السابق : ١٤٨ .

وإحساس الرجل بسوء دنياه ، يتجاوز الاشمئزاز النفسى والعضوى إلى الرعب القاتل الذى ينجم عن افتراسها غير الموقوت لبنى الإنسان ، إنها غول ووحش يسعى لافتراس الإنسان :

رأى الأقوام دنيـــاهم عروســـا ... وما لقيتهم إلا بغـــول[٢٣٢]

إنهم يرونها عروساً مشتهاة بعينى غرائزهم وشهواتهم ، وهى لا تلقاهم إلا بالفتك الذريع الذى انكشف لفكر الرجل وإحساسه فأرعبه ، ومن ثم جد فى تجنبها والكشف عن خزاياها ومخاطرها . ويقول أيضاً :

إذا كانت الدنيا عروسا تـرى ... فلتنصـــرف عنـك بتعنيسهـــا
كالغـول ، غالتـــك بتلوينهـــا ... بـــين تقديهـــا وتبنيسهـــا
ضعيفهـــا مثـــل فـرا نيســـب ... فـر حـذارا مـن فرانيسهـــا[٢٣٣]

إنه افتراس الدنيا للإنسان بمثل افتراس الأسد فريسة ضعيفة ، بل إنه ليجاوز القريب من الخيال والتصور فيشبهها بالغول ، ذلك الرمز الأسطورى المجسد للرعب والإفتراس . ويقـول أيضـاً :

كأن دنيـــاك وحشيـــة ... نظـرت فى آثـار أظلافهـا
تلك عجوز ألفت شرهـــا ... قبل بنى فهر وإيلافهـا[٢٣٤]

فللنظر إلى تلك الدنيا العجوز المتوحشة التى مابرحت آثار أظلافها وأظافرها على أجساد ضحاياها ، وليس ذلك إلا لأن الشر فى طبعها مألوف ومتمكن .
إنه يجد تلك الوحشية الفاتكة طبعاً فى دنياه المنقضة القاتلة فيحذر قائلًا :

وجــدتك فى رقـــدة فانتبــه ... أحــذرك مـن هـــذه الخاتلــة
أتاهـا بنــوها عــلى غـــرة ... وما علمـــوا أنهـــا قاتلـــة[٢٣٥]

فيالهول سوئها من أم إذن تلك الدنيا التى ما فتئت تفتك بذراريها .. إنها الوحشية والخسة كلتاهما :

خسست يا أمنا الدنيا ، فأف لنـا ... بنـو الخسيسة ، أوبـاش أخســاء
وقد نطقت بآلاف العظـات لنـــا ... وأنت فيمـا يظن القـوم خرســاء
إذا تعطفت يوما ، كنت قاسيـــة ... وإذا نظرت بعين فهى شوسـاء[٢٣٦]

---

(٢٣٢) اللزوميات : ٣٤٧/٢ .
(٢٣٣) السابق : ٦٤ ، تقديها : تقدمها ، تبنيسها : تأخرها ، الفرا : حمار الوحش . النيسب : الطريق الواضح ، الفرانيس الأسود ، والواحد فرناس .
(٢٣٤) السابق : ١٦٩ .
(٢٣٥) السابق : ٣١٤ .
(٢٣٦) السابق : ٤٧/١

إن الأم وأبناءها فى الخسة سواء ، هى بتوحشها وقسوتها ، وهم بتعلقهم المجنون بها رغم رزاياها ووحشيتها التى لا تخفى عليهم ، إن مناخ السوء ليكتنف الكون والكائنين جميعاً .

ويقول كذلك :

أرى أمنا ، والحمد لله ربنا يهب علينا بالحوادث مورها
فما زيد منها ، قبضة الكف زبدها ولا عمرت فيها لخير عمورها
ولم تدر يوماً ضأنها ومعيزها بما اختلفت آسادها ونمورها
تشتت فيها رأينا ، وتوقفت على ريبة أمواهها وخمورها
نوافر فيما لا يحل نفوسنا بتيهاء، لاتخفى علينا أمورها[٢٣٧]

فنرى تلك الأم الكارهة أولادها تثقل عليهم ، وتعصف بهم ، ولا ينالون منها سوى قبض الريح ، إنها نكلت وتنكل بهم ، ومع ذلك تحار فيها أفكارهم وتتشتت ظنونهم ، وما ضللهم عن حقيقة فسادها إلا غشاوات الغرائز والطبائع ، بل إنهم فى تلك الغشاوة لأشبه بالأنعام الجاهلة والمتجاهلة ما اختلفت بشأنه عليها الضوارى والوحوش .

ويقول أيضاً فى تجسيد محسوس لهذا العداء الدنيوى الأكيد للإنسان :

دنيا الفتى هذه عدو تفريه عمداً ، بمنصليها[٢٣٨]

ويقول أيضاً :

أريد من الدنيا حمود شرورها فتوقد ما بين الجوانح نارها
تضللنى فى مهمه بعد مهمه عدمت به أنوارها ومنارها
وتضمر لى مقتا ، وأظهر حبها كأنى جهول ماعرفت شنارها[٢٣٩]

فنرى العداء ذا الأوار المتأجج ، والتضليل المعتم تغشى بها الدنيا البشر وتلقيهم فى مهامه دامسة من عداوتها وشرها ، ونرى طرفى نقيض بين حب بشرى معلن وصريح ، ومقت كونى دنيوى باد وخاف . ولكنه لا يصد البشر عن الكلف بدنياهم تلك الكارهة المخاتلة .

ويقول أبو العلاء مصوراً تلك الدنيا الخاوية من كل خير وجمال ، والمشتعلة بالأذى والضر كأنها السعير :

---

(٢٣٧) اللزوميات : ٤٢٦/١ . مورها : ترابها تحركه الرياح ، نوافر : تتوامر ، تتشاور .
(٢٣٨) السابق : ٦٢١/٢ .
(٢٣٩) السابق : ٤٩٥/١ .

نخشى السعير، ودنيانا، وإن عشقت — مثل الوطيس تلظى ، ملؤه سعر
مازلت أغسل وجهى للطهور به — مسيا وصبحا، وقلبى حشوه ذعر
كأنما رمت انقاء لحالكه — حتى اتقانى بصافى لونه الشعر(٢٤٠)

إنه السعير الدنيوى الذى يفجر الذعر حتى فى قلوب الأتقياء ، وليس إلى تجنبه من سبيل .

ويقول فى الوهم الذى قد يخفى سوء الدنيا الحقيقى ، ويبدى محاسن زائفة لها :

دنياك أشبهت المدامة ، ظاهر — حسن ، وباطن أمرها ماتعلم(٢٤١)

ويقول فى أذاها المتمكن الذى استعصى على التهذيب :

أرى دنياك خالطها قذاها — وأعيت أن يهذبها مصفى(٢٤٢)

ويقول فى شرها الأكيد وخيرها المتخيل الموهوم :

أما إساءتها فقد — كانت وحسناها رعود(٢٤٣)

ويقول أيضاً :

ومن هوى الدنيا الكذوب فإنه — رهين بثوبى ذلة وصغار(٢٤٤)

ويقول متلهفاً على الخلاص من وقر محنتها إذ هى دار الخسار :

فيا دار الخسار .. ألا خلاص — فأذهب فى الجنوب أو الشمال(٢٤٥)

ويقول أيضاً :

وما ربح الدنيا بممكن تاجر — على حالة، بل كل أعماله خسر(٢٤٦)

ويتحدث أبو العلاء عن فتك الدهر بالجبابرة السابقين واللاحقين ، فيقول :

ألم تر طيئا ، وبنى كلاب — سموا لبلاد غزة والعريش
ولو قدروا على الطير الغوادى — لما نهضت إلى وكر بريش
إذا آتاك هذا الدهر ملكا — فمالك من أقذ ولا مريش
يجوز كون راعى الضأن قيلا — وأن تدعى الخلافة فى الحريش(٢٤٧)

---

(٢٤٠) اللزوميات : ٤٣١/١ .
(٢٤١) السابق : ٤٠٨/٢ .
(٢٤٢) السابق : ١٦٤ .
(٢٤٣) السابق : ٣٤٣/١ .
(٢٤٤) السابق : ٥٣٠ .
(٢٤٥) السابق : ٣٤٣/٢ .
(٢٤٦) السابق : ٤١٦/١ .
(٢٤٧) السابق : ٧٥/٢ . الأقذ : السهم لا ريش عليه ، عكس المريش .
الحريش : الرجل المتدلع الشفتين من حرط الشوك .

ويقول أيضاً مستقرئاً التاريخ فيكشف عن تبديل الدهر السعود إلى نحوس باقتناص أبطال القبائل :

أليس تميم غير الدهر سعدهـــا ... أليس زبيد أهلك الدهر عمرها[٢٤٨]

ويقول أيضـــاً :

حوادث الدهر ما تنفــك غاديــة ... على الأنــام بإلبــاس وتلبيـــس
ألوت بكسرى ، ولم تترك مرازبـه ... وبالمناذر أودت ، والقوابيس[٢٤٩]

ويقول كذلك فى دلالة استقراء الدهر على الموت :

أو ما قرأت سجل دهرك ناطقا ... بالهلك يشكل بالخطوب وينقط ؟[٢٥٠]

ويقول فى نبال الدهر المصمية :

ونبـل الدهـر تنفـذ كـل تــرس ... وتسلك بين أثنــاء الــدلاص[٢٥١]

ويقـول أيضـــاً :

ودهـرى بالمغـــار أغـار صــبرى ... وعلمـنى التعـفف بالتعفـى[٢٥٢]

ويقول فى مخاطبة للدهر ناضجـة بالألم والإدانة :

يا دهـر ، يامنجـز إيعــاده ... ومخلف المأمــول مــن وعـــده
أى جـديـد لك لــم تبلـــه ... وأى أقرانــك لــم تــرده
تســتأسر العقبــان فى جوهـــا ... وتنزل الأعصـــم من فنـــده
أرى ذوى الفضـل وأضدادهــم ... يجمعهم سيلك فى مــده[٢٥٣]

إنه الاجتياح والاستئصال ، لا يبقى الدهر على أحد أو شىء ، ولا يستعصم من أذاه مستعصم والآلام فيه واقع مؤكد ، أما الآمال فمحض أوهـام وخيـال .
ويقول أيضـــاً :

ومن لم تبيته الخطـوب فإنـــه ... سيصحبه من حادث الدهر صابح[٢٥٤]

---

(٢٤٨) اللزوميات : ٤٩٢/١ . وسعد تميم : فارسها سعد بن زيد مناة بن تميم وعمرو زبيد : فارسها عمرو بن معد يكرب .
(٢٤٩) السابق : ٥١/٢ . والقوابيس : ملوك العرب من قبل كسرى والواحد قابوس .
(٢٥٠) السابق : ١٠٢ .
(٢٥١) السابق : ٨٧ .
(٢٥٢) السابق : ١٦٣ ، المغار مكان الغارة ، أغاره : أنحاه ، التعفى : الاضمحلال .
(٢٥٣) شروح سقط الزند : ١٠١٢/٣ .
(٢٥٤) اللزوميات : ٢٨٣/١

ويقـول :

ضحك الدهر فى محياك مكـــر ... ما له غير أن يسوءك فكـــر(٢٥٥)

ويقـول :

مهلا أمن وبأ فررت وهل تـرى ... فى الدهر إلا منزلا موبـوءا ؟(٢٥٦)

وهل ثمة مهرب من شرور الدهر ؟ :

وهـذا الدهـر بشـــر بالمنايـــا ... فلم فرحـت ببشـر أم بشـر ؟
تخون أربعى ، ومضـىٰ بخمســـى ... وأعلق فى حبال الشمس عشرى
سطور نحن ، تكتبهـا ليـــال ... مداها كالمدى ، غريت بقشر(٢٥٧)

ويقـول أيضـاً :

يؤدبك الدهـــر بالحادثـــات ... إذا كـان شـيخك ما أدبـــا
بدت فـتن مثـل سـود الغمـــام ... ألقـت على العـالم الهيدبـــا(٢٥٨)

ويقـول :

وما أؤمـل عنـد الدهـر مصلحـة ... وإنمـا هو إتلاف وإفســـاد(٢٥٩)

والدهر فى فتكه بالأنام ، حوت ، أو أرقم شرس :

والدهـر كالحيوت ، والحـوت فى ... إهلاكه ، ما حوتِ الحاويـة(٢٦٠)

وقد أدرك الأحياء بطشه فتخونوه :

الدهـــر لا تأمنـــه لقـــوة ... تزق أفراخـا لهـا بالسـلى(٢٦١)

ولكنه عات جبار ، لا قبل للخلق إلا بالاستسلام له :

جريت مع الدهر جرى المطيــع ... بين اللـيـــاحى والأرجـــوانى
كأنى فى العيـش لـدن الغصـــو ... ن ، من شاء قومنى أو لوانى(٢٦٢)

إنه ما يفتأ يضـع البشـر على حد الخطر والهلاك :

كأن الدهـر بحـر ، نحـن فيـــه ... على خطر ، كركاب السـفين(٢٦٣)

---

(٢٥٥) اللزوميات : ٤٧٧/١ .
(٢٥٦) السابق : ٦٢ .
(٢٥٧) السابق : ٥٥٥ . أربعى : أراد طبائعه الأربع ، خمسى : أى حواسه الخمس ، عشر : أصابعه العشر .
(٢٥٨) السابق : ١٣٩ . والهيدب : ما تدلى من السحاب مثل هدب القطيفة .
(٢٥٩) السابق : ٣٣٢ .
(٢٦٠) السابق : ٦٥٠/٢ الحيوت : ذكر الحيات وذكر الحوت .
(٢٦١) السابق : ٦٥٦ : اللقوة : العقاب ، السلى : اسم واد .
(٢٦٢) السابق : ٥٨٠ ، اللياحى : الأبيض من كل شيء .
(٢٦٣) السابق : ٥٦٦

ويقول أيضاً :

كأن خطوب الدهر بحر، فمن يمت بفرط صداه، فهو فى اللج يسبح(٢٦٤)

وتلك الخطوب سيف معلق على رقاب الأنام ، يقطعهم وفق مشيئة القدر ، وفى أى وقت يريد ، ولا قبل لهم بمواجهة شروره تلك ، إذ إنها عصفت ، وستعصف بهم ، بل بالأمم والحضارات :

شرور الدهر أكثر من بنيه فقبل سطت على أمم وبعد(٢٦٥)

وليس على أبى العلاء ذى الإحساس والإدراك اليقظين ، إلا أن يشعر حتى قرارة الأعماق بضياع الإنسان وانسحاقه فى مواجهة قوة متسلطة غير محدودة ولا معقولة ، بل إنه ليشعر بالمعاناة واللا معنى ، وبعبودية الواقع فى الأسر :

ما مقامى إلا إقامة عان كيف أسرى . وفى يد الدهر أسرى؟؟(٢٦٦)

ويقول كذلك :

رأينا شئون الدهر ، خفضا ورفعة ونحن أسارى فى الحوادث أو غرق(٢٦٧)

حتى لكأن الدهر يتعبد بإيذاء البشر ، وهم بدورهم فى ضلالتهم يعمهون :

وابتهل الدهر فى أذاتى وكان فى الباطل ابتهالى(٢٦٨)

فوكد الدهر واجتهاده ضر الإنسان ، ووكد الإنسان الباطل والضلال ، والفساد على ذلك فى الجانبين كليهما ، وحسب الناس إذن من الشر والفساد أن أباهم الدهر :

أتغضب أن تدعى لئيما مذمما وحسبك لؤما أن والدك الدهر(٢٦٩)

إنه الدهر القديم ، الذى يدل خطل صنيعه بالإنسان على أنه قد اختل وخرف :

إن خرف الدهر فهو شيخ يحق بالهتر والزمانه(٢٧٠)

ومن ثم فهو لا ينصرف عن أن يعصف بالأتقياء القانتين :

وما وجدت صروف الدهر ناكبة عن قانتين، لوجه الله داعينا(٢٧١)

---

(٢٦٤) اللزوميات : ٢٨٢/١ .
(٢٦٥) السابق : ٣٣٥ .
(٢٦٦) السابق : ٥٩٩ .
(٢٦٧) السابق : ١٩٢/٢ .
(٢٦٨) السابق : ٣٣٧ .
(٢٦٩) السابق : ٤١٨/١ .
(٢٧٠) السابق : ٥٢٠/٢ .
(٢٧١) السابق : ٥١٨ .

إنها طبيعة الأشياء كما استقرت بوجدان الرجل وفكره ، فإذا كان الكون قد عدم الهوية والغاية ، فلا جرم إذن ألا يعكس شيء من صلة الإنسان به إلا غربة هذا الكون وفوضويته وتسلطه وفساده ، خاصة إذا كان الإنسان باعتباره ظاهرة كونية ، قد غشيته بدوره الغربة ، وتهرؤ الطبيعة بعد أن حرم الإرادة الحرة والقدرة على اختيار المصير وصنعه ، وكما أسلفنا القول فإننا لابد أن نربط غربة الحياة فى التجربة العلائية بجنوحه الظاهر إلى نفى العلة الغائية عن الكون ، كما يتعين ألا نفصل إحساسه الوجودى بغربة الإنسان عن جبريته شبه المطلقة ونفيه لحرية الإرادة ، وتلك الأبعاد – فيما نرى – وقد اتحدت ينابيع الشعور والإدراك الفطرى منها والمكتسب ، هى التى تشكل فى النهاية ملامح ومكونات مناخ معاناة العبث فى التجربة العلائية .

غربة الإنسان فى الحياة :[٢٧٢]

انتهى المعرى كما أسلفنا إلى أخذ يكاد يكون تاماً بجبرية الإنسان ، وقد أدى به ذلك إلى أن تمثله غريباً ، مسحوق الإرادة ، مجهول الهوية ، فاسداً بل إن هذا الإنسان المتعامل مع كون لا يقل عنه فساداً واغتراباً ، ليبدو فى الرؤية العلائية على نحو رهيب من التحلل والتفسخ والإغراق فى كل ضروب الجهالة والأنانية والمفاسد والشرور ، وقبل أن نتأمل صور الفساد الإنسانى الناجم عن اغتراب الإنسان وافتقاده الهوية ، كما ارتسمت فى الشعور العلائى المدرك ، لننظر فى ذلك التصور العام الذى يضعه الرجل بين أيدينا للإنسان :

ضمكم جنس ، وأزرى بكم   قنس ، وأنتم فى وجى تخبطون
حفرتم صخرا ، وأنبطتم   ماء ، فهلا العلم تستنبطون ؟؟
بعضكم يقتل بعضا ، كأن   جوزيتم عن غنم تعبطون
رابطتم الثغر بأفراسكم   وفوقكم فى العقل ما تربطون

(٢٧٢) أفردت مجلة عالم الفكر - عددها الأول من المجلد العاشر (أبريل - مايو - يونيو سنة ١٩٧٩) لمناقشة مشكلة الاغتراب ويقول الدكتور قيس النورى فى تعريف الاغتراب لغة ومعنى ، فى بداية بحثه عن (الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً) : « إن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع أن بعض هذه المعانى تعانى من الغموض إلى درجة تكاد تنتفى معها قيمتها العلمية . وكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح تعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الأنوميا » Anomie والاستياء أو التذمر ، والعداء ، والعزلة ، وانعدام المغزى فى واقع الحياة والإحباط Frustration ، وغير ذلك من المعانى . إن بعض هذه الفروق فى المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهرى يظهر فيها جميعا بشكل أو بآخر ، وماعدا ذلك فإن البحوث التى تبتعد عن المعنى المشترك ، غالباً ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيراً عن فحواه ، وبالتالى تسبب تشوشاً فى الظواهر المرتبطة به » : عالم الفكر : ١٣ .

لم ترزقوا خيرا ، ولم تعدموا   شرا ، فما بالكم تغبطون ؟
ظن ارتقاء بكم جاهل   وكلكم فى صبب تهبطون
ضبطتم المال ، ولكن ما   يجمح بالإنسان لا تضبطون
لم تقتنوا مجدا ، وأصبحتم   قن فروج لكم أو بطون(٢٧٣)

تتأمل القطعة فنرى أبا العلاء يبلور أسس الفساد فى الجنس الإنسانى كله ، إنه ينظر إلى البشر فيراهم سادرين فى ضلالة الجهل ، مقتتلين فيما بينهم ، متجافين عما يرتقى بالروح والفكر ويجلب المجد الحقيقى ، إلى ما يشبع الغرائز من شهوات الدم والطعام والمال ، لقد انتهى الأمر بأفراد الجنس البشرى التعس إلى أن صاروا عبيداً لشهوتى الجنس والطعام .

ويقول الرجل أيضاً :

شر أشجار علمت بها   شجرات أثمرت ناسا
حملت بيضا وأغربه   وأتت بالقوم أجناسا
كلهم أخفت جوانحه   ماردا فى الصدر خناسا
لم تسق عذبا ، ولا أرجا   بل أذيات وأدناسا
تعب ما نحن فيه ، وهل   يجلب الإيحاش إيناسا ؟؟(٢٧٤)

فنراه يركز مطلق يأسه من مستقبل الإنسان فى بيته الأخير خاصة فيما يشيعه الاستفهام البلاغى من إيحاءات ودلالات ، إذ ليس لأحد أن يبلغ به الوهم حد تصور الشىء صادراً عن نقيضه ، وكيف بهذه الطبيعة الإنسانية التى ماانطوت على غير الوسوسات والأذيات والأدناس أن تشع الرحمة والطهر والنبل ؟

ويشير أبو العلاء إلى تأصل الدنس فى الطبع البشرى وتأبيه على التطهر فيقول :

ياراعى المصر، ماسومت فى دعة   وعرسك الشاة، فاحذر جارك الذيبا
تروم تهذيب هذا الخلق من دنس   والله ماشاء للأقوام تهذيبا(٢٧٥)

ويقول الرجل :

جسمى أنجاس ، فما سرنى   أنى بمسك القول ضمخت
من وسخ صاغ الفتى ربه   فلا يقولون توسخت(٢٧٦)

فيمعن فى تأكيد كمون الرجس فى صميم جبلة الإنسان لا يريم عنها .

---

(٢٧٣) اللزوميات : ٢/٥٨٥ القن : الأصل .
(٢٧٤) السابق : ٢٣،٢ .
(٢٧٥) السابق : ١/١٢٦ والمصر : من صر الناقة ، شد ضرعها لئلا يرضعها فصيلها .
(٢٧٦) السابق : ٢١١ .

ويقـول كذلك :

والأرض للطوفـان مشتاقـة — لعلهـا مـن درن تغسـل
قد كثر الشـر على ظهرهـا — واتهـم المرسـل والمرسـل
وأمقرت أفعـال سكانهـا — فهم ذئاب فى الفضا عسل[٢٧٧]

فيؤكد أن ذلك الدنس ضارب فى جبلة الإنسان ، بحيث لايجدى سوى الطوفان الذى يقضى على الجنس ذاته فى التطهير من ذلك الدنس ومتداعياته المتولدة عنه كالشر والجحود والعدوان وكل نقائص الإنسان .

ويقول أيضاً :

أيوجد فى البشر نفـر طهـارى — أم الأقـوام كلهـم رجـوس
بنـات العـم تأباهـا النصـارى — وبالأخوات أعرست المجـوس[٢٧٨]

فإذا به لا يرصد مجانية الإنسان للطهر فحسب ، بل يسجل مايراه مقترناً به من تناقضات الأخلاق والمعايير بين المنتمين لهذا الجنس الإنسانى الواحد .

ويقول أيضـاً :

يطهر الجسد المغـرور صاحبـه — وإنمـا صيـغ أقذارا وأنجاسـا
كم ادعى الطهر ناس ثم كشـفهم — مر الزمان فكان القوم أرجاسا[٢٧٩]

فنراه يؤكد أن الإحساس بالطهر الداخلى ، إنما يشع صفاء ونقاء على سلوك الإنسان ، وليس الأمر أمر نظافة مادية للجسد .

ويقول مكثفاً إحساسه بتلك الجنابة النفسية الملازمة لطبيعة مضادة للطهارة والنبل :

تفرقوا كى يقـل شركـم — فإنمـا النـاس كلهم وسـخ
أجهـل بسـاداتهم وإن زعمـوا — أنهم فى علومهم رسخـوا[٢٨٠]

ونرى المعرى الذى تكشف لفكره وأحاسيسه مثالب الجنس البشرى عارية ، يرصد الغدر ، وهو واحد من أخس تلك المثالب ، فيقول :

كلنـا غادر ، يميـل إلى الظلـ — ـم ، وصفوا الأنـام للتعكـير[٢٨١]

---

(٢٧٧) اللزوميات : ٢٨٢/٢ .
(٢٧٨) السابق : ٢٩ .
(٢٧٩) السابق : ٣٥ .
(٢٨٠) السابق : ٣٠٤/١ .
(٢٨١) السابق : ٦٠١ .

ويقـول أيضـاً :

سجايا كلهـا غـدر وخبـث ... توارثهـا أنـاس عـن أنـاس
يهاجـر غابه الضرغـام كيمـا ... ينازع ظبى رمـل فى كنـاس[٢٨٢]

فيجسد تلك النقيصة المرذولة ، نقيصة الغدر ، موصولة بمثلبة أخرى هى الظلم ، ليكشف كيف يندفع قوى بنى الإنسان بفعلهما لالتهام الضعيف دون مراعاة لقيم الرحمة والشرف والعدل والتواصل .

ويقـول كذلك :

والغـدر فى الآدمى طبـع ... فاحترزى قبـل أن تنامـى
من ادعـى أنـه وفـى ... فلينتسب فى سوى الأنـام[٢٨٣]

فهو يرى إذن ألا صلة بالمرة بين الطبع الإنسانى وبين شرف الوفاء .

ويقـول كذلك :

أعـوم اللـج والحيتـان حولـى ... وما أنا محسن فى ذاك عومـى[٢٨٤]

ويقـول أيضـاً :

المـرء حـتى يغيـب الشبـح ... مغتبـق همـه ومصطبـح
والخلـق حيتـان لجـة لعبـت ... وفى بحار من الأذى سبحـوا[٢٨٥]

فيتجسد الغدر مرة أخرى مقترناً بالانتهازية و لأذى والافتراس .

ولقد انتهى أبو العلاء ، فى سبره لطبيعة البشر إلى أن الشر المطلق هو أصلها الكامن فيها والمهيمن عليها :

والخنس الخمس، ما يخلو فتى ورع ... من مـارد فى ضمير الصدر خنـاس
عداوة الحمـق أعفى من صداقتهم ... فابعد من الناس تأمن شرة النـاس
قد آنسونى بإيحاشى إذا بعـدوا ... وأوحشـونى فى قرب بإينـاس
والشر طبع، وقد بث غريزتـه ... مقسـومة بين أنواع وأجنـاس[٢٨٦]

فنرى أبا العلاء يقسم بأنه ما برىء فى الكون أمرؤ واحد من نازغ الشر بداخله ، حتى وإن كان ورعاً تقياً ، فالشر أصل لايدفع من أصول الغريزة والطبع فى الإنسان .

---

(٢٨٢) اللزوميات : ٢/٥٦
(٢٨٣) السابق : ٤٦٠ .
(٢٨٤) السابق : ٤٦٤ .
(٢٨٥) السابق : ١/٢٨٩ .
(٢٨٦) السابق : ٢/٤٩ الخنس الخمس : هى السيارات الخمس : المشترى وزحل والمريخ وعطارد والزهرة .

ويقول فى ذلك أيضاً :

لعمرك ماآسى ، إذا ما تحملت ... عن الجسم روح كان يدعى لها ربعا
جوار بنى الدنيا ضنى لى دائم ... تمنيت لما شفنى الغب والربعا
لقد فعلوا الخير القليل تكلفا ... وجاءوا الذى جاؤه من شرهم طبعا
فأين ينابيع الندى وبحاره ... وهل أبقت الأيام من أسد ضبعا ؟(٢٨٧)

فيذهب إلى أن هذا الذى قد يبدو خيراً فى تصرفات البشر ، إن هو إلا تكلف محض ولا يلبث سيل الطبع أن يجرفه وينحيه ليبرز الشر ويتسيد ، وأن الأمور قد صارت إلى غاية من السوء حتى لكأنها قد مسخت وصارت الدمامة إلى مكان الوسامة والنبل والخير .

ويقول أيضاً :

توافقت اليهود مع النصارى ... على قتل المسيح ، بلا اختلاف
وما اصطلحوا على ترك الدنايا ... بل اصطلحوا على شرب السلاف
تلافيناهم بالقول فيه ... فجاءهم التلافى بالتلاف
تخير خلقنا ، والشر طبع ... فما تحتاج فيه إلى اختلاف(٢٨٨)

ويقول أيضاً :

والشر فى الخلق طبع لايزايله ... فقس على خزر فى العين أو نجل(٢٨٩)

فنرى البشر لم يتفقوا إلا على السوء ، لا حباً فى الاتفاق ، لأن الشر فيهم طبع متأصل لا يختلفون فيه ، ومن ثم فهم يتفقون مع أنفسهم قبل أن يتفقوا مع غيرهم ، لقد اتفقوا على الخمر والقتل ، ولكنهم اختلفوا على ترك الدنايا .

وليس لنا أن نتجاهل المغزى الذى ينطوى عليه قول الرجل بأن طبعنا الفاسد هذا قد اختير لنا ، إنه إذن فطرى فى الإنسان وليس تطبعاً مكتسباً ، وتلك نبرة عالية تنبع لدى الرجل من جبريته الثابتة على نحو ما فصلنا آنفاً ، واللافت أن جبرية أبى العلاء تلك ، لم تشتت حدة بصيرته عن التمعن فى الذات الإنسانية العامة إذ هى تتفسخ وتعلن عن حقيقتها الخسيسة المتردية ، ويبدو أن الرجل قد حمل سهمة الجبر فى سوءات الإنسان على موقفه الذى أسلفناه من مطلق الحياة ، ثم التفت للإنسان ، هذا الذى يسعى على الأرض متناسياً حقيقته فيطاول السماء غروراً وإدعاء ، ويسحق الأحياء والأشياء ، ويتشح برداء من التصنع والتكلف ، يراه أبو العلاء أوهى من نسيج العنكبوت ليخفى عورات شره ودنسه وتسلطه وكذبه ونفاقه .

---

(٢٨٧) اللزوميات : ١٣٢/٢ .
(٢٨٨) السابق : ١٦٧ .
(٢٨٩) السابق : ٣٣١ .

يقول الرجل :

أرى الناس شراً من زمان حواهم ... فهل وجدت للعالمين حقائق ؟
وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة ... وما كذبت ساعاتهم والدقائق[(٢٩٠)]

فيبرز لنا الشر ضارياً فى الوعاء والمحتوى كليهما ، متمثلًا فى الزمان وأهليه جميعاً ، بل إنه ليقارن بينهما فى درجة الشر ، فيكون البشر أضرب فيه من زمانهم ، ولا نحسب تساؤل الرجل فى عجز البيت الأول عن حقائق العالم إلا تساؤل العارف وتجاهل الواثق من أنه لا حقائق فى الكون والإنسان سوى الشر والفساد والتناقض والفوضى ، وهل أبين على هذا الشر الغريزى فى الإنسان من أنه يطمس طاقات الرشد التى قد تتفتح لتضىء حياته ؟ أليس قاتلًا عمر وعلى من أفراد هذا الجنس الفاسد الشرير ؟ :

لقد فقد الخير بين الأنا ... م ، والشر فى كل وجه يعن
هم ضربوا حيدرا ساجدا ... وحسبك من عمر إذ طعن[(٢٩١)]

ويقول الرجل :

وكلنا قوم سوء ، لا أخص به ... بعض الأنام ، ولكن أجمع الفرقا
والنفس شر من الأعداء كلهم ... وإن خلت بك يوما، فاحترز فرقا[(٢٩٢)]

فنرى الهول الأكبر الذى اجتاح أبا العلاء ، ليس ماثلًا فى كشف بصير . .ـات الآخرين فحسب ، بل بدرجة لا تقل عن ذلك فيما تكشف له أيضاً من تضاد عناصر الذات الواحدة وتصارع المكونات فى داخل الفرد الإنسانى الواحد ، حتى ليهم بعض الإنسان الفرد أن يفترس بعضه الآخر على حين غرة ، وحتى لنرى الرجل مرتجفاً ليس من شرور الآخرين وحدهم ، بل من شر عمقه الذاتى الشخصى على نحو أشد إذ نفس الإنسان – وعلى حد قول الرجل – شر من الأعداء كلهم ، وليست تلك لمحة عارضة أو قولة شاردة لدى أبى العلاء ، بل إنه – كما أشرنا آنفاً – ما توقف طيلة حياته الروحية والإبداعية عن رصد ذلك الصراع الرهيب وتحسس معاركه الضارية بساحات نفسه القلقة المعذبة .

يصرخ الرجل بالشكوى ، لاجئاً إلى الله من وقر معاناته الداخلية بالفساد والانشقاق ، ومن وطأة ذلك الصراع المستعر بين مكونات ذاته فيقول :

جهلتك ، بل عرفتك ، ما خشوعى ... لغيرك ، . عرفانى وجهلى
أعذلى ، محسنا ، من شر نفسى ... وأتبع ذاك لى بشرور أهلى[(٢٩٣)]

---

(٢٩٠) اللزوميات : ١٧٧/٢ .
(٢٩١) اللزوميات : ٥٩٠ حيدر : على بن أبى طالب كرم الله وجهه .
(٢٩٢) السابق : ١٩٦ .
(٢٩٣) السابق : ٣٤٤ .

فيطلعنا الرجل بكلمات هى الصدق نفسه عن خبيئة نفسه ، ويكشف لنا عذابات روحه ، وقد ضم جناحيه على المتناقضات وموجبات معاناة الإنسان وتمزقه ، إنه يبسط إيمانه بالله ثابتاً لا يتزعزع ، ولكنه فى الوقت ذاته لا يرىَ غاية نبيلة ومعقولة لمطلق الوجود ، ولا يرى للإنسان أدنى قدرة على تقرير شيء من مصيره فى ذلك الوجود الكريه الذى فرض عليه ، ويغرق الرجل بكليته فى دوامة الإحساس المفزع بغربة الحياة والإنسان وغياب المعنى والقيمة عن كل شيء ، ومن ثم يرى جسر الموت موصلًا إلى نعمة العدم المطلق على حد قوله ، والمنتظر من رجل هيمن عليه ذلك المناخ الروحى والفكرى أن يجحد وجود الحق سبحانه ، ولكن أبا العلاء – وحتى رمق حياته الأخير – ظل مستمسكاً بإيمانه الشامخ ، وبقى لسان ذاته قائلًا :

أموت .. وليس فى الخـلاق شـك فلا تبكوا على ولا تبكـوا[٢٩٤]

بل إننا نراه ، وهو المؤمن بجبرية الإنسان – يأبى إلا أن يشترى أقصى الممكن من حرية إرادته بأقصى الممكن من حواسه وبشريته وجسده وطبائعه الغريزية جميعاً ، وهو حين يفعل ذلك ، يضعنا – شئنا أم أبينا – فى قلب تجربة فكرية وروحية من طراز فريد ، تجربة تتميز بقدر هائل من المجاهدة والإخلاص ومواجهة الكون والنفس مواجهة تجسد عجز الإنسان وجبروته فى آن معاً .

ولننظر إلى الإنسان ، عبد هذا الكون وسيده ، وقد تمزق فى شخص أبى العلاء بين جهالته وعرفانه ، بين عقله وشهواته ، ولكنه فى خضم هذا العباب الطامى لم يخشع ويلجأ لغير الحق سبحانه ، إذ هو المنقذ والمخلص من شر النفس ومن شرور الآخرين جميعاً . ويقول المعـرى :

فر من هذه البريـة فى الأر ض ، فما غير شرها لك حاصـل
فشعارى : قاطع ، وكان شعـارا لتنوخ فى سالف الدهر: واصل[٢٩٥]

ولكن .. ترى كيف يتسنى للإنسان الفرار من نفسه إن تمكن من تجنب البشرية كلها ؟؟ وهل بمقدور المرء أن يقهر ذاته وأن يتوقى شر نفسه على نفسه ؟ نحن نعلم حق العلم أن أبا العلاء هو الاستثناء الوحيد ، أو مع التجاوز الشديد ، هو أحد الاستثناءات النادرة فى تاريخ الإنسان ، إذ تمكن من أن يلتزم التزامه الصارم طيلة نصف قرن بحياته العملية التى فصلناها آنفاً ، وكان الرجل طيلة هذه السنوات المتطاولة على وعى تام

---

(٢٩٤) اللزوميات : ٢٢٢/٢ .
(٢٩٥) السابق : ٢٧٤ .. وكان شعار تنوخ فى حروبها : واصل ، واصل . ومعلوم أن أبا العلاء ينتمى نسبة فى تنوخ .

بانشقاق ذاته نصفين بين الإرادة العاقلة والشهوات الطبعية الجامحة ، وعلى الرغم من أنه نجح فى التزامه الفكرى الإرادى نجاحاً لا شبهة فيه ، فإنه من غير الموضوعى أن نعتبره النموذج الإنسانى الذى نقيس عليه الحقائق البشرية فى كل زمان ومكان .

ويقول الرجـل :

مضى الزمان ، ونفس الحى مولعـة بالشر من قبل هابيل وقابيـل
لو غربل الناس، كيما يعدموا سقطا لما تحصل شىء فى الغرابيـل
أو قيل للنار: خصى من جنى أكلت أجسادهم، وأبت أكل السرابيـل
هل ينظرون سوى الطوفان يهلكهـم كما يقال، أو الطير الأبابيل ؟[٢٩٦]

فنرى الشر مبثوثاً فى جبلتهم ، ولن يزاولهم ، بل إنهم لأسوأ من ماديات حياتهم الجامدة ، ولن يجدى فى الخلاص من الشر الإنسانى سوى الاستئصال الحاسم للجنس كله بظاهرة كونية تجتاح العالم وتأتى بالفناء والطهر فى آن معاً .

ويخاطب الرجل البشر كلهم فيقول :

أديل الشر منكم .. فاحـذروه ومات الخير منكم .. فاندبوه[٢٩٧]

فالتسيد صار إلى الشر ، ولات حين حذر ، فهو صنيع النفوس ومحتواها المتفجر فيها .
ويحدث الرجل نفسه حديثاً مستسراً ، فيقول :

أيكون رفع للشرور ، فينتهـى غاو ، ويقنع بالنبات الضيغم؟[٢٩٨]

وإذ هو عالم باستحالة الخير ، وما يستتبعه من قيم الهداية والقناعة ، على طبيعة الإنسان ، لا يلبث أن يقول فى البيت التالى مباشرة :

والموت أصدق حـادث وأصحـه فكأنه كذب يسر فينغـم[٢٩٩]

فلا انتهاء لشرور الكون والإنسان إلا بفناء الحياة ذاتها .
ويخاطب الرجل الكون كله قائلًا :

فبعـدا ، لحاك الله ، ياشر منـزل ثواه من الإنسان شـر نزيـل
وقد زال عنه سـاكن بعـد سـاكن فهل هو ماض مرة بمزيـل ؟[٣٠٠]

---

(٢٩٦) اللزوميات : ٢/٣٣٦ .
(٢٩٧) السابق : ٦٠٥ .
(٢٩٨) السابق : ٤١٠ .
(٢٩٩) السابق : ٤١٠ .
(٣٠٠) السابق : ٣٢٨ .

فإذا كان الجنس الشرير، جنس الإنسان، قد تواصل فناؤه جيلا إثر جيل. فمتى يزال الكون أيضاً بما لابسه من عبث وفساد واختلال؟ إن فناء الكون هو الحل الأمثل عند أبى العلاء لمحنة الإنسان، إذ البشر ظاهرة أرضية باقية ببقاء الأرض وزائلة بزوالها، واستمرار الأرض يعنى دوام حياة الإنسان ومعاناته غير المحدودة، وفناؤها مرادف لخلاصه النهائى من تلك العذابات.

ويقول الرجل أيضاً:

جرى الناس مجرى واحدا فى طباعهم
فلم يرزق التهذيب أنثى ولا فحل
وبين بنى حواء، والخلق كله
شرور، فما هذى العداوة والذحل؟؟[٣٠١]

فالشر والآثام هى السائدة بين الخلائق، ولن يجدى استنكار الرجل شيئاً، ولن يغير من جبلة البشر سوى الموت .. ويقول كذلك:

المرء يقدم دنياه على خطر   بالكره منه، ويناها على سخط
يخيط إثما إلى إثم فيلبسه   كأن مفرقه بالشيب لم يخط[٣٠٢]

إنه ذلك الطبع الشرير الذى لا محيد عنه:

والشر فى طبع الأنام، فإن يبن   شيئاً سواه، فليس خيم نجار[٣٠٣]

يقول أيضاً:

والقوم شر، فلا يسررك إن بسطوا   لك الوجوه ولا يحزنك إن عبسوا[٣٠٤]

وليس أبو العلاء بالذى يرى الأوهام دون حقائق الأشياء، بل إن محنته الحقيقية فى رؤيته تلك الفائقة التى عرت الزيوف وكشفت الحقائق:

والشر فى الجد القديم غريزة   فى كل نفس منه عرق ضارب[٣٠٥]

---

(٣٠١) اللزوميات: ٢٥٦/٢.
(٣٠٢) السابق: ١٠٦.
(٣٠٣) السابق: ٥٧٥/١
(٣٠٤) السابق: ٢٠/٢.
(٣٠٥) السابق: ١٠٥/١.

فهل يرجى .. والشر هكذا غريزة قديمة متوارثة فى الأعراق .. هل يرجى انتهاء لتلك الشرور قبل انتهاء الحياة ؟

ويقول أبو العلاء :

حوتنا شرور .. لاصلاح لمثلها ... فإن شذ منا صالح ، فهو نادر
وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ... ولكن بأمر سببته المقادر
وفى الأصل غش ، والفروع توابع ... وكيف وفاء النجل ، والأب غادر
إذا اعتلت الأفعال ، جاءت عليلة ... كحالاتها أسماؤها والمصادر
فقل للغراب الجون، إن كان سامعا: ... أأنت على تغيير لونك قادر ؟
سماحك مجهول ، ونحلك واضح ... ومجدك ضاوى وجسمك حادر
بني العصرإن كانت طوالا شخوصكم ... فإنكم فى المكرمات حيادر[٣٠٦]

فيذهب إلى التأكيد على أنه ليس للفروع أن تتخلص من سوء ما ألزمت الأقدار به الأصول .

ويقول أيضاً :

أسيت إذ غابت الأحجال والغرر ... وإنما الناس فى أيامهم عرر
ما شرة من خليل النفس واحدة ... لا .. بل توافيك من تلقائه شرر
والشر فى الإنس مبثوث ، وغيرهم ... والنفع، مذ كان، ممزوج به الضرر
تشاكلوا فى سجيات مذممة ... وأشبهت لبوات الغابة الهرر
تناقض فى بنى الدنيا ، كدهرهم ... يأتى المقيظ، وتأتى بعده القرر[٣٠٧]

فنرى تشابه الناس فى مثالبهم الذميمة الكامنة فيهم من قديم ، ومن أخبثها غدر الأصدقاء والتناقض وإمحاء الخير وغلبة الشر على كل شيء ، والإنسان إلى ذلك ، ومن جملة سجاياه المرذولة تلك ، عاد ظلوم :

الظلم فى الطبع ، فالجارات مرهقة ... والعرف يستر ، والميزان مبخوس
والطرف يضرب ، والأنعام مأكله ... والعير حامل ثقل، وهو منخوس[٣٠٨]

فالإنسان ظالم لنفسه ، ظالم لغيره ، حتى وإن كان حيواناً أخرس لا يظلم ولا يبين .

ويقول :

أعاذل ، إن ظلمتنا الملوك ... فنحن على ضعفنا أظلم[٣٠٩]

---

(٣٠٦) اللزوميات : ٤٢١/١ ، نحلك : انتحالك ، الحادر : القصير ، اللحيم .
(٣٠٧) السابق : ٤٢٨ . العرر : واحدها : العرة : الرجل يكون شينا للقوم .
(٣٠٨) اللزوميات : ٢٦/٢ ، محملة من الظلم مالا تطيق ، العرف : المعروف . (٣٠٩) السابق : ٤١٤ .

ويقـول :

أنا الجائر الظالم ومولاى بى عالم
فيالك من يقظة . كأنى بها حالم[٣١٠]

إن أبا العلاء ، بمثل هذا الاستبطان العميق للذات ، يكشف عن أن صقيع الغربة قد زحف عليه من داخله ابتداء ، وقبل أن يدهمه من الآخرين ومن العالم ، وهو حينما يتحدث عن هذه اليقظة التى تشبه الحلم ، أو عن هذا الحلم اليقظ الذى يكشف الحقائق ويعريها أمام الذات ، بل ويكشف تلك الذات لنفسها دون غطاء ، فتنشق وتنقسم على نفسها وتتهاوى ، ليجسد بذلك شخصية الغريب الكونى عبر كل العصور ، تلك الشخصية التى ما أظن العالم قد خلا منها يوماً أو سيخلو والفرق الحاسم بين نمط المعرى وبين غيره من غرباء هذا الكون ، هو أن الفنان فى الرجل قد وعى أحطبوط الإحساس بالعبث واللا جدوى يلتف حوله وحول كل شيء ولم يكتف بمعاناة ذلك الإحساس الرهيب ، وإنما خلقه خلقاً فنياً باقياً .

ويعلق الدكتور العشماوى على تناول كولن ويلسون لشخصية الغريب لدى هنرى باربوس فى روايته « الجحيم » ، فيقول : « ومن هذه القصة التى كتبها « باربوس » والتى استعان بتحليلها كولن ويلسون ، يمكننا أن نتصور شخصية الغريب عند ويلسون ، إنها صورة الإنسان الذى أدرك للحظة ما ، أن كل مشاهد الحياة اليومية وأحداثها إنما تخفى عن الإنسان الحقيقة المرعبة ، التى هى زيف هذا العالم وفساده ، وأن هذا الغريب ، متى ما وقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود فى نظره . فأمسى وقد انشق على ذاته وفقد توازنه ، وإذا بهذا العالم يفقد قيمته فى نظره ، يشبه موقف الغريب هذا موقف رجل يجلس فى دار من دور السينما ، يشاهد عرضاً لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه وإحساسه إلى ما يدور أمامه من أحداث ، وإذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل أصاب الجهاز ، وإذا بالمشاهد التى تدور أمام الرجل تتوقف ، وإذا بالرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة ، فيدرك أن ما يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام ، عندئذ يبدأ هذا الرجل فى مواجهة الحقيقة المؤلمة ، حقيقة أن كل شيء كان خداعاً ، إن مثل هذا الموقف الذى يعانيه هذا الرجل ، هو بعينه الموقف الذى يعانيه الغريب عندما يكتشف فجأة أن كل ما حوله فى العالم باطل الأباطيل . من هنا يبدأ مشكلة الغريب ، ويبدأ يتساءل : كيف يمكنه أن يقبل الحياة التى قبلها غيره مع علمه بأنها حياة غير حقيقية ؟[٣١١] .

(٣١٠) اللزوميات : ٢/٤١٥

(٣١١) محمد زكى العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٣٨ .

إن أبا العلاء لم يخلص إلى أن الحياة وهم باطل فحسب ، بل خلص أيضاً إلى أنها وهم رهيب وكثيف يستمد بشاعته من سوء الكون والكائنين جميعاً ، وما فتئت ذات الرجل تتشقق ، وتمعن فى التشقق - وبالتالى تنفتح على صور الدمامة فى الكون والإنسان - خلال نصف قرن من الزمان .

يقـول الرجـــل :

كأن نفوس الناس ، والله شاهــد ... نفوس فراش ، مالهـن حلـــــوم
وقالوا : فقيه ، والفقيه ممــوه ... وحلف جدال ، والكـلام كلـوم
أتـوك بأصنــاف المحال ، وإنمـــا ... لهم غرض فى أن يقـال علـــوم
وجدت الفتى يرمى سواه بدائـه ... ويشكو إليك الظلم، وهو ظلـوم(٣١٢)

إنه يكشف لنا بجلاء عن أنه يرى البشر يعيشون فى غيبة كاملة من عقولهم يتساوى فى ذلك الجهلة الحقيقيون ، والعلماء الذين يستخدمون عقولهم فى غير الحق عن عمد ، بل إن الأخيرين لأسوأ من الأولين وأضل ، إنهم بلا استثناء ظالمون متظالمون مدلسون ومغالطون ، بل انهم لأظلم من حيوان الأرض . ولو نطقت السوائم ، أو فهمنا حديث الزمان لأدركنا ذلك :

وعظ الزمان ، فما فهمت عظاتــه ... وكأنـه فى صمتـــه يتكلــــم
لو حاورتك الضأن ، قال حصيفها ... الذئب يظلم ، وابن آدم أظلــم
أطردت عنا فارساً ذا رجلـة ... ساقته حاجته وليــل مظلــم
ويزيده عذرا لدينـــا أنـــه ... سـدران ، ليس بعالم ما تعلـم
تهوى سلامتنا ، وترعى سرحنـــا ... وحراب ضـار من حرابك أسلـم
أظفـارك استعلت إلى أظفـــاره ... بأسا، وتلك وقت، وهذى تقلــم(٣١٣)

إن السوائم التى حرمت العقل المميز ، وحجبت عنها الشفافية والحكمة لأقل قسوة وتظالماً من الإنسان ، حتى ذلك المتوحش وغير الأليف منها .

ويقول أيضـاً :

جرى المين فيهم كابرا بعد كابر ... عن الخبر يحكى، لاعن السلف، الحبر
خبرت بنى الدنيا ، وأصبحت راغبا ... إليهم ، كأنى ماشفانى بهم خــبر
جبلة ظلم ، لا قـــوام بحربهـــا ... وصيغة سوء مالمكسورها جبر(٣١٤) .

(٣١٢) اللزوميات : ٣٩٢/٢ .

(٣١٣) السابق : ٤٠٩ ، ذو رجلة : ذو قوة على المشى ، السدران : المتحير البصر .

(٣١٤) السابق : ٤١١/١ الخبر : العلم ، الحبر : العالم .

ويقول كذلك :

أتدرى النجوم بما عندنا ... وتشكو من الأين أسفارها ؟
بنى آدم : كلكم ظالم ... فما تنصف العين أشفارها
وقد أهلت بالخنا داركم ... فلا أبعد الله إقفارها[٣١٥]

فلننظر إلى ذلك الشقاق والتظالم الأولى فى الإنسان الذى يجسده الرجل حتى لتنقسم الحاسة الواحدة فيظلم بعض العين بعضها الآخر . ويمعن الرجل فى الكشف عن الحقيقة الإنسانية الفاسدة التعسة ، فيقول :

جر يا غراب وأفسد لن ترى أحدا ... إلا مسيئا وأى الخلق لم يجر
هم المعاشر..ضاموا كل من صحبوا ... من جنسهم وأباحوا كل محتجر[٣١٦]

فالظلم والغدر إذن خلقاً فى صميم الطبيعة الإنسانية ، بل إن الظلم البين ليسمى فى مغالطات البشر عدلًا ، ويقسمون على ذلك :

والناس لا يصلحون ما طلعت ... شمس ، وما أرخى الدجى سبله
ما عدم الجائرون عندهم ... تأليا أنهم من العدله
والعلوى البصرى كان بهم ... أعرف منهم ، واللب يشهد له[٣١٧]

إن الفساد والتغابن وفقدان القيم والمعايير النبيلة قد هيمنت ، حتى لتتفجر التقلصات الاجتماعية والعقدية ، كخروج صاحب الزنج بالبصرة ، من أتون سوء الإنسان وقبح تسلطه .

ويقول الرجل إذ هو يرصد ضلالات البشر وجهالاتهم :

ما كان فى هذه الدنيا بنو زمن ... إلا وعندى من أخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا ... ولا أفادوا، ولا طابوا، ولا عرفوا
عاشوا قليلا ، وماجوا فى ضلالتهم ... ولايفوزون إن جوزوا بما اقترفوا

فيدلنا على أن الضلالة والجهالة ، لا الهداية والمعرفة ، هما عينا الإنسان فى الوجود ، ومن ثم فالبشر المتخبطون متنكبون سبل الخير والصواب .

ويقول أيضاً :

---

(٣١٥) اللزوميات : ٥١٧/١ .
(٣١٦) السابق : ٥٤٢ - محتجر ، من احتجر به : استعاذ .
(٣١٧) السابق : ٣٠٩/٢ والعلوى : هو على بن محمد صاحب الزنج الذى قام بالبصرة وخربها .
(٣١٨) السابق : ١٤٨

هذا زمان ، ليس فى أهلـــه إلا لأن تهجـــره أهــــل
جميعنـــا نخبـط فى حنـــدس قد استوى الناشـــىء والكهـــل
حان رحيل النفـس عـن عالــم ما هو إلا الغدر والجهـــل[٣١٩]

ويقول كذلك :

إن الضلالة كالغريزة فيكـــم يأوى إليها كهلكم وفتاكـــم[٣٢٠]

وليس لهذا التخبط فى الضلالة من نهاية إلا الموت .

ويخاطب الرجل الإنسان مطلقاً فيقول :

أراك الجهـل أنـك فى نعـيم وأنت إذا افتكـرت بسـوء حـال
وأعوزت الفضيلـة كـل حـــى فما هى غير دعوى وانتحـال[٣٢١]

فالجهل الذى يطمس الحقائق ، والإثم القاتل للفضيلة ، والادعاء بغير طبائع الأشياء هى المثالب الحاكمة للإنسان .

ويقول كذلك :

غدا الحق ، فى دار تحرز أهلهـــا وطفت بهم كالســارق المتلصص
فقالوا:ألا اذهب، ما لمثلك عندنـا مقيل ، وحاذر من يقيـن مفصص[٣٢٢]

فترى الحق والفضيلة واليقين باتوا غرباء فى عالم قد استسلم أهله للباطل والرذيلة والأوهام .

ويتساءل الرجل تساؤل العارف إذ يقـول :

أخفت حلوم الناس أم كان من مضى من القوم جهالا خفاف حلوم ؟
أناس ، متى تهرب إلى القبر منهـم فأنت بعلم الله غير ملـوم[٣٢٣]

إن أبا العلاء متيقن ولا شك من أن الطبع الفاسد من مكونات جبلة الإنسان ، وهو الغلاب لسلطان العقل والتبصر منذ كان للإنسان وجود .

ويقول توكيداً لغلبة الفساد والجهل على عقل الإنسان :

هذى الحياة مسافة ، فاصبر لهــا كيما تبين ، وأنت غـير ملـــوم
فى عالم أخذ الإلـــه عقولهـــم فغدوا جميعهـــم بلا معلـــوم[٣٢٤]

(٣١٩) اللزوميات : ٢٣٨/٢ .
(٣٢٠) السابق : ٤١٢ .
(٣٢١) السابق : ٣٤٠ .
(٣٢٢) السابق : ٨٥ مقيل : من أقال عثرته ، المفصص : المحملق بعينيه .
(٣٢٣) السابق : ٤٤٣ .
(٣٢٤) السابق : ٤٧٠ .

وهل يعنى ذلك إلا التدنى والتخبط فى الضلال ؟ :

خبط القــوم فــى الضــــلا ل ، فهل تكشـف الظلـــم
فى بــــلاد مضلـــــة ليس فى أرضها علــم(٣٢٥)

ويقول كذلك :

العقـــل يخبـــر أننـــى فى لجــة من باطل ، وكذاك هـٰذا العالـــم
مثـل الحجارة ، فى العظـات قلوبنا أو كالحديد، فليتنا لا نألـــم(٣٢٦)

ويلتفت الرجل إلى الأمة كلها قائلًا :

يا أمة ما لهـــا عقـــول وفقـد ألبابهـــا دهاهـــا
تسـلت النفـس كـل شـــىء إلا نهاهـــا ، وما نهاهـــا
فحدثونى ، بغـير مـــين عن الثريا ، وعن سهاهـــا
أتعلـم الأرض ، وهـى أم خف زمـان فمـا ازدهاهـا
بأى جـرم ، وأى حكـــم سـلط ليث على مهاهـــا
وعذرت حاجـة بعســـر على عليـل قـد اشتهاهـــا
وظـالم ، عنـده كنـــوز من أم دفر ، ومن لهاها(٣٢٧)

فيذهب أبو العلاء إلى أن البشر الذين غابت عقولهم فى ظلمات الجهل والضلال ، قد شغلوا بتوافه الأمور عن قضايا الإنسان وتعاسة مصيره ، فعلى حين هم مشغولون باستنطاق النجوم واستيحائها عبثاً وازجاء لحياة فقدت كل معناها ، إذ هم لا يعنيهم تسلط شرسهم القوى على مسالمهم الضعيف ، وتستحيل على مريضهم – الذى قد يموت – أسباب حياته التى يحجبها عنه من يتملكها ولا يحتاجها ، على حين يستمتع عاديهم المغتصب مرفها دون وازع أو رادع . وإن لم تكن تلك الحال هى الضلالة المضلة والسفه البشرى العام .. فماذا إذن تكون ؟ :

نضحـى ونمســى كبـنى آدم وما عـلى الغـبراء إلا سفيــه
فنســأل العالــــم إنقــــاذنـا من عالم السوء الذى نحن فيه(٣٢٨)

---

(٣٢٥) اللزوميات : ٤٨٩/٢ .
(٣٢٦) السابق : ٤١٠ .
(٣٢٧) السابق : ٦٢٠ لهاها : عطاياها .
(٣٢٨) السابق . ٦٣٥ .

ويقول الرجل كذلك :

قد حجب النور والضياء ... وإنما ديننا رياء
وهل يجود الحيا أناسا ... منطويا عنهم الحياء ؟
يا عالم السوء ، ما علمنا ... أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول ... ما فيك لله أولياء
ويا بلادا مشى عليها ... أولو افتقار وأغنياء
إذا قضى الله بالمخازى ... فكل أهليك أشقياء
كم وعظ الواعظون منا ... وقام فى الأرض أنبياء
فانصرفوا ، والبلاء باق ... ولم يزل داؤك العياء
حكم جرى للمليك فينا ... ونحن فى الأصل أغبياء(٣٢٩)

إنه ذلك الإحساس الثاقب المدرك لحقيقة كل شيء لا لمظهره ، لم يعد الرجل بالذى تخدعه الزخارف والقشور المموهة الخادعة عن بوار المخبر وفساد الجوهر فالمصلون – وفقاً لحقيقتهم التى تراها بصيرته ويدركها تأمله – ليسوا غير مخادعين ، والأولياء يدعون ويكذبون ، والتناقض متحكم ، ولا شيء سوى الضلال والغباء المتوارث منذ الخليقة الأولى .

ويقول كذلك :

لولا السفاهة ، ما تعلل جاهل ... بتخير الأحماء والأصهار
ولقد تشابه فى الظواهر مولد ... حل النكاح ، ومولد بعهار
والإنس فى غماء ، لم يتبينوا ... بالفكر ، إلا حكمة القهار
يبغى الطهارة ناسك ، ومحله ... فى مومس ، برئت من الإطهار(٣٣٠)

فيطالعنا بتلك النظرة التى ما فتئت – مذ تكشفت لها شيئية الأشياء وحقائق الكون – تأبى إلا أن ترصد الإنسان من خلال فساد فيه تفاقم عبر الأزمان ، لم يعد بمقدور الرجل إلا أن يسمى الأشياء بأسمائها دون خفاء ، إنه يرى البشر لا يهتمون فى قضية الأنساب إلا بخارجها الهيكلى فحسب ، على حين يظل جوهرها أخفى الأشياء عن درايتهم ، إذ كيف يتسنى لهم أن يفرقوا بحسم بين الأبناء الشرعيين وسواهم ، والجميع يتشابهون فى المظهر ؟ وهذا المتنسك تظاهراً وادعاء ، ليس محله وقدره الحقيقى إلا قدر عاهر دنسه متهتكة .

---

(٣٢٩) اللزوميات : ١/٥٠ .
(٣٣٠) السابق : ٥٧٦ .

ويقول أبو العــلاء :

ومن الرزية عاهر متوهــم   فى الناسكين ، وناسك فى العهر[٣٣١]

ويقـــول :

ما بالهــا عــذراء أو ثيبـــا   كوردة الجـــانى بإبانهـــا
راحـت إلى القـس بتقريبها   وبيتهـــا أولــى بقربانهـــا
قد جربت من فعله سيئـــا   والطيــب جـــار بجربانهـــا
وزارت الدير ، وأثوابهـــا   ضامنــة فتنة رهبانهــا[٣٣٢]

ويقول أيضــاً :

شر على المرأة من حمامهـــا   إرسالك الفاضل من زمامهـا
ومشيها تضــرب فى أكامهـا   يفوح ريا الطيب من أمامهـا
زائرة المسجد فى إلمامهـــا   تأثم ، والخيبة فى ائتمامهـا
بأحدل ، ما عف عن كامهـا   أعاذها الخالق من إمامها[٣٣٣]

ويقـول كذلك :

رويدك ، قد غررت ، وأنت حـر   بصاحب حيلة ، يعظ النســـاء
يحرم فيكم الصهبـاء صبحـــا   ويشربهـا عــلى عمــد مســـاء
يقول لكم : غــدوت بلا كســـاء   وفى لذاتها رهــن الكســـاء[٣٣٤]

إن الغطاء قد أزيل عن إدراك الرجل ، فلم يعد يرى ما يريده الآخرون أن يراهم عليه ، وإنما أصبح يراهم على ما يمثل حقيقتهم الفعلية لديه ، ومن ثم عاش مشدوهاً – كالحالم اليقظ ، على حد قوله – يرى ويشعر بما يفجر براكين الرعب والسخط بنفسه من سوء الكون والإنسان جميعاً ، حتى ليغدو كلام الناس تداعيات من الضلال والإفك لا آخر لها إلا فى ظلمــات القـبر :

أصمت الشهور . فهلا صمــت   ولا صوم حتى تطيل الصموتـا
يلاقى الفتى عيشـه فى ضـــلال   ويبقى عليه إلى أن يموتـا[٣٣٥]

---

(٣٣١) اللزوميات : ٥٦٦/١ .
(٣٣٢) السابق : ٥٧١/٢ .
(٣٣٣) السابق : ٤٧١ الأحدل . المائل العنق .
(٣٣٤) السابق : ٦١/١ .
(٣٣٥) السابق : ٢١٨ .

وفى تلك المتاهة من فساد الكون والإنسان .. ترى هل يتسنى الهروب من الشر ؟ وهل بميسور المرء أن يتجنب مفازة الإثم داخل ذاته ؟ :

يقول لك : انعم مصبحا متودد — إليك ، وخير منه أغلب أصبح
رجوت بقرب من خليلك مربحا — وبعدك منه فى الحقائق أربح
إذا أنت لم تهرب من الإنس فاعترف — بطلس تعاوى ، أو ثعالب تضبح
ومارس بحسن الصبر بلواك ، إن هم — أتوا بقبيح ، فالذى جئت أقبح
تروح إلى فعل السفيه ، وتغتدى — وتمسى على غير الجميل، وتصبح[٣٣٦]

وليس ذلك إلا لأن الزيغ والفساد هما الإنسان ، كما أن الظلام هو الليل :

فى أصلنا الزيغ والفساد ، وهـ — ـذا الليل طبع لجنحه الخدر
لا أزعم الصفو مازجا كدرا — بل مزعمى أن كله كدر[٣٣٧]

وعلى ذلك فالمستحيل نفسه أن يثوب البشر عن عمايتهم إلى هداهم :

وإن بنى حواء زور عن الهدى — ولو ضربوا بالسيف ضرب الغرائب[٣٣٨]

ويتأمل أبو العلاء نفاق بنى الإنسان ، فيراه درعاً لا يستطيع امرؤ منهم أن يواجه الحياة بدونه :

أمسى النفاق دروعا يستجن بها — من الأذى ، ويقوى سردها الحلف[٣٣٩]

ويقول :

طباع الورى فيها النفاق ، فأقصهم — وحيدا ، ولاتصحب خليلا تنافقه
وما تحسن الأيام أن ترزق الفتى — وإن كان ذا حظ ، صديقا يوافقه
يضاحك خل خله وضميره — عبوس وضاع الود، لولا مرافقه[٣٤٠]

ويقول أيضاً :

لم يبق فى العالمين من ذهب — وإنما جل من ترى شبه
دعهم ، فكم قطعت رقابهم — جدعا ، ولم يشعروا ، ولا أبهوا
قد مزجوا بالنفاق ، فامتزجوا — والتبسوا فى العيان ، واشتبهوا[٣٤١]

---

(٣٣٦) اللزوميات : ٢٨٢/١ .
(٣٣٧) السابق : ٤٨٠ الخدر : الظلمة .
(٣٣٨) السابق : ١٤٦ .
(٣٣٩) السابق : ١٥٤/٢ يستجن بها : يستتر بها . سردها : نسجها
(٣٤٠) السابق : ١٨١ مرافق الشيء : ما ينفع به .
(٣٤١) السابق : ٦٠٨ .

بل إن النماق يستشرى ، حتى يراه الرجل قد تجاوز دنيا الناس إلى دينهم أيضاً .

ويقـــول :

لعمرك ، ما أسر بيوم فطـــر ... ولا أضحـى ، ولا بغديـر خـم
وكم أبـدى تشيعـه غـــوى ... لأجل تنسـب ببـلاد قـم[٣٤٢]

ويقول أيضـاً :

تدين مغربـى بانتحـــال ... وعـارض بالتنحـل مشرقـى
فصمتا ، إن أردتم أو مقـالا ... فما فى هذه الدنيـا تقـــى
نقـاء لباسنا فيها كثير ... وليس لأهلهـا عرض نقــى
وإن رقى الفتى رتب المعالـى ... فمثل هبوطه ذاك الرقى[٣٤٣]

ويقـــول :

أموالنا فى تقانا لا رعوس لهـا ... فكيف تؤمل عند الله أربـاح ؟
ونحن فى البحر ما نجت سفائنــه ... وكم تقطـع دون العبر سبـاح[٣٤٤]

ويقول أيضـاً :

الراهب المسجون فرط عبـادة ... من حب دنيـاه الكـذوب مولـه
أعرفتم أصحـابكم بحقيقـــة ... أم كلكـم عنهـم غبى أبلـــه
ذكر التأله ، فادعوه تخرصـــا ... ما هـذه أفعـال من يتألـه[٣٤٥]

ويقـــول :

وما احتجبت عن الأقوام من نسك ... وإنما أنت للنكـراء محتجـب[٣٤٦]

ويقول أيضـاً :

رام دنيـــاه ناســـك ... فادعـى النسـك وانتحـــل
أصبـح المفـترى على الله ... قـد ذل واضمحـــل
بينمـا يعمـــر المنـــا ... زل ، قالوا : قد ارتحـل[٣٤٧]

---

(٣٤٢) اللزوميات : ٤٦١/٢ .

(٣٤٣) السابق : ٦٤٠ [illegible] غدير خم [illegible] ، وهو مزار للشيعة ، قم : من أصبهان وساوة وأهلها كلهم شيعة إمامية .

(٣٤٤) السابق : ٢٨٦/١ .

(٣٤٥) السابق : ٦٠٨/٢

(٣٤٦) السابق : ٩٢/١ .

(٣٤٧) السابق : ٣٧٤/٢

ويقـــول :

بخيفـــة الله تعبدتنـــــا وأنت عين الظـــالم اللاهـــى
تأمرنـــا بالزهـــد فى هـــذه الـ ـدنيا ، وما همك إلا هـى[٣٤٨]

ويقـــول :

أرائيك ، فليغفـر لى الله زلـتى بذاك ، ودين العالمين رياء[٣٤٩]

ونحن فى الأبيات الآنفة – ومثلها كثير لدى أبى العلاء – نراه يحمل بعنف على الفساد والنفاق والزيف التى انزلق بعض من رجال الدين وأشباههم إليها ، ومن البداثة أن هؤلاء وما انحرفوا إليه لا علاقة لهم بحقيقة الدين وروحه وجوهره الصافيين ، ولكن كان الرجل فى موقفه المستبر والمنقب عن حقائق الأشياء لم يستثن ذات نفسه ، بل شق عنها أستارها وتأملها وفزع منها كما رأينا ، فلا غرابة أن نراه مصراً على تمزيق الغشاوات والإدعاءات وأنماط السلوك المعيب التى يحملها على الدين بعض المنتمين إليه ، والدين منها براء ، ونحن بالتأكيد نختلف مع سارتر فيما انتهى إليه بشأن الدين ، إذ الدين فى اعتقادنا حقيقة إلهية ، وضرورة كيانية وإنسانية لا غنى عنها لسلام الإنسان وطمأنينة روحه ، ولكننا نقبل جانباً مما قصد إليه فى مسرحية « الله والشيطان » حين قصد إلى القول بأنه فى كثير من الأحيان يكون المؤثر الفعال فى حياة الناس ليس بحال جوهر الدين وحقائقه الثابتة ، وإنما – وللأسف الشديد – ما يتخرص به المتخرصون ويتزيد به المتزيدون من بعض المنتمين إليه والمحسوبين عليه . ويعلق الدكتور العشماوى على صنيع سارتر فى تلك المسرحية بقوله : « إنه يريد أن يقول إن الذى يجد تأثيره أكثر من غيره فى أهل الدنيا جميعاً ، ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئاً يتصل بمبادئه العليا السامية ، وإنما هو المظاهر الدينية الزائفة . إنها تخلب الناس ، ولكنها مع ذلك تخدعهم وتضللهم وتباعد بينهم وبين الحرية والخير »[٣٥٠] .

ويقول أبو العلاء الذى بات مصطلياً بشواظ المفاسد والمتناقضات ، حين يرى التقى كثيراً ما يلازم البلهاء ، على حين يتوفر النفاق للأذكياء :

تعالى رازق الأحيـاء طـــرا لقد وهت المروءة والحيـــاء
وإن الموت راحـة هـــبرزى أضر بلبـــه داء عيـــاء .

---

(٣٤٨) اللزوميات : ٦٣٤/٢
(٣٤٩) السابق : ٤٥/١ .
(٣٥٠) محمد زكى العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة . ٧٨ .

وما لى لا أكون وصى نفسى ... ولا يقضى أمورى الأوصياء
وقد فتشت عن أصحاب دين ... لهم نسك ، وليس لهم رياء
فألفيت البهائم لا عقول ... تقيم لها الدليل ، ولا ضياء
وإخوان الفطانة فى اختيال ... كأنهم لقوم أنبياء
فأما هؤلاء فأهل مكر ... وأما الأولون فأغبياء
فإن كان التقى بلها وعيا ... فأعيار المذلة أتقياء[٣٥١]

وغير بعيد من سوء النفاق ، تقع سوءات أخرى تشين الطبيعة الإنسانية يرصد منها أبو العلاء رياء الإنسان وادعاءه وكذبه .. يقول الرجل :

رياء بنى حواء فى الطبع ثابت ... فمنهم مجد فى النفاق وهازل
سخوا ليقول الناس جادوا وأقدموا ... ليذكر فى الهيجاء قرن منازل[٣٥٢]

فيطلعنا الرجل على أن الكذب هنا ليس كذب أقوال ، وإنما هو كذب الجادين الذين تجاوزوا القول الكاذب إلى الفعل الكاذب فى كل شىء فليس الجود والإقدام يقصدان لقيمتهما النبيلة ، وإنما يفعلان تظاهراً ومراءاة للآخرين .

ويقول أبو العلاء :

ومن يفتقد حال الزمان وأهله ... يذم بهم غربا من الأرض أو شرقا
يجد قولهم مينا ، وودهم قلى ... وخيرهم شرا ، وصنعتهم خرقا[٣٥٣]

إن الرؤية النفاذة والتجاوز اللاإرادى لدى الرجل ، لا يقفان به إلا فى القلب مما يتصوره حقائق الأشياء ، وإن تكشفت تلك الحقائق عن البوار والشر .

ويقول أيضاً :

إذا أقبل الإنسان فى الدهر صدقت ... أحاديثه عن نفسه ، وهو كاذب
أتوهمنى بالمكر أنك نافعى ... وما أنت إلا فى حبالك جاذب
وتأكل لحم الخل مستعذباً له ... وتزعم للأقوام أنك عاذب[٣٥٤]

فيوقفنا فى مواجهة كذب الأفعال التى تقصد إلى الإيذاء ، وكذب الأقوال التى تسمى الأذى خيراً ، وتغتاب الناس وتستبيحهم ، ثم تدعى الالتزام بفريضة الصيام لمجرد الامتناع عن الطعام والشراب ، رغم الإيضاع الدنىء فى المثالب السابقة .

---

(٣٥١) اللزوميات : ٥١/١ المبرى : الوسيم الجميل من كل شىء ، الأعيار : الواحد عير : الحمار .
(٣٥٢) السابق : ٢٦٣/٢ .
(٣٥٣) السابق : ١٩٢ .
(٣٥٤) السابق : ٩١/١ . العاذب : الذى لا يأكل ولا يشرب .

ويقول أبو العلاء :

إن عذب المين بأفواهكم   فإن صدق بفمي أعذب[355]

ويقول :

يحسن مرأى لبني آدم   وكلهم في الذوق لا يعذب
ما فيهم بر ولا ناسك   إلا إلى نفع له يجذب
أفضل من أفضلهم صخرة   لا تظلم الناس ولا تكذب[356]

إن الرجل يتجاوز عن وسامة السمت الخارجي إلى دمامة الداخل الإنساني ، فيتخطى ظاهر الخير والتنسك ، إلى ما يقصد بهما ، أو بغيرهما من نفع دنيوي ، ومن ثم فالجماد الذي بريء من هذا الشر المقصود ، ومن الكذب والظلم لهو أفضل من الإنسان . ولا غرو أن يذهب الرجل الذي شقي لفرط حساسيته الأخلاقية ، وعاني لكثرة ما رصد من مناخ الشر الإنساني ، لا غرو أن يذهب إلى تفضيل الصخور الجامدة على بني الإنسان . بل إنه كثيراً ما تمنى – كي يخلص من معاناته ومن شرور الكون – أن يكون جماداً لا يدرك ولا يألم :

تمنيت أني من هضاب يلملم   إذا ما أتاني الرزء لم أتلملم[357]

وكثيراً ما غبط الجماد على نعمة التجرد من الإحساس والإدراك ، ولا يدفعه إلى ذلك بطبيعة الحال إلا ما سبباه له من صنوف المعاناة :

أما الجماد ، فإني بت أغبطه   إذ ليس يعلم إما آد أو محقا
لا يشعر العود بالنار التي أخذت   فيه ولا الأصهب الداري إذ سحقا[358]

ويقول كذلك :

عز الذي أعفى الجماد ، فما ترى   حجرا يغص بمأكل ، أو يشرق
متعريا في صيفه وشتائه   ما ريع قط لملبس يتخرق
متجلدا ، أو خلته متبلدا   لا دمع فيه بفادح يترقرق
لا حس يؤلمه ، فيظهر مجزعا   إن راح يضرب ملطس أو مطرق
لم يغد غدوة طائر متكسب   وافاه يلقط أجدل أو زرق[359]

(٣٥٥) اللزوميات : ١٠٧/١ .

(٣٥٦) السابق : الصفحة نفسها .

(٣٥٧) السابق : ٤٣٨/٢ .

(٣٥٨) السابق : ١٩٧   الأصهب الداري : المسك المنسوب إلى دارين .

(٣٥٩) السابق : ١٨٥   يشرق : يغص بالماء ، متبلدا : متحيرا ، الخرق : الجرح ، الملطس : حجر عريض تكسر به النوى ، الأجدل : الصقر ، الزرق : طائر بين البازي والباشق

إن أبا العلاء الذى بات يغبط الجماد لخروجه من دائرة الشر الإنسانى ، وعدم إحساسه به إن انصب عليه ، ما كان بوسعه أن يصير إلى غير ما انتهى إليه ، إذ زلزلت روحه والكون والبشر فانشقت جميعاً عن السوءات والشرور ، وبات الرجل غريباً مستغرباً ، رافضاً مرفوضاً فى آن معاً ، لقد كان أبو العلاء وفقاً لتكوينه العقلى والوجدانى ، فناناً ومفكراً مثالياً ، وأسوأ ما يصيب المثاليين هو انفتاحهم على بشاعة الواقع ، ورصدهم لانقضاض الكون على من فيه ، والتهام الناس لأنفسهم وللآخرين ، بل أمر من ذلك أن تتهرأ ذات الفنان المثالى ، وتنشق نفسه شقين متصارعين ، وتلك هى تجربة الحياة والروح المروعة التى خاضها أبو العلاء ، خاصة فى نصف القرن الأخير من سنى عمره .

ويقول الرجل متقززاً من النميمة بين الناس :

إذا عبت عندى غيرى اليوم ظالما فأنت بظلم ، عند غيرى عائبى
عرفتك فاعلم إن ذممت خلائقى ورابك بعضى، أن كلك رائبى(٣٦٠)

ويقول أيضاً :

على الكذب اتفقنا فاختلفنا ومن أسنى خلائقك الصموت
وقد كذب الذى سمى وليدا يعيش ، وبر من سمى : يموت(٣٦١)

ويقول مؤكداً مقارفة الخلق دون استثناء للآثام :

لعمرك، ماف الأرض كهل مجرب ولا ناشىء إلا لإثم مراهق(٣٦٢)

.. إنهم بخلاء ، متباهون ، لا يحيدون عن الأذى ، ولا يتجنبون الفحش ، بل هم يحرضون عليه ولا يكتفون بفعله :

عش بخيلا كأهل عصرك هذا وتباله ، فإن دهرك أبله
قوم سوء فالشبل منهم يغول الليـ ـث فرسا ، والليث يأكل شبله
أوردوك الأذى لتغرق فيه وأروك الخنى ، لتعرف سبله(٣٦٣)

ويقول أيضاً :

وجوهكم كلف ، وأفواهكم عدى وأكبادكم سود، وأعينكم زرق(٣٦٤)

---

(٣٦٠) اللزوميات : ١٤٥/١ .

(٣٦١) السابق ٢٠٥

(٣٦٢) السابق ١٧٦/٢ مراهق عاش ، مربك

(٣٦٣) السابق ٣١١ .

(٣٦٤) السابق ١٧٥ الكلف ، حدها الأكلف الكلف ما يعلو الوجه من لون كدر ، والأعين الزرق كناية عن شدة العداوة

ويقول كذلك :

لم تلق فى الأيام إلا صاحبا ... تأذى به، طول الحياة، وتألم[٣٦٥]

والعداء المتأصل بين الناس ، هو الحاكم ، والضغينة المبثوثة فى القلوب والنفوس لا تريم عنها ، ولا وجود لصفاء ود ولا لطيبة صحبة بين الخلائق ، بل هو التسلط والأذى ، حتى بين من هم فى عرف المجتمع أصدقاء .

ويقول أيضاً :

قد عمنا الغش وأزرى بنا ... فى زمن أعوز فيه الخصوص
إذا نصح السلطان فى أمره ... رأى ذوى النصح بعين الشصوص
وكل من فوق الثرى خائن ... حتى عدول المصر، مثل اللصوص[٣٦٦]

وهل يكون هذا الغش المزرى ، وذلك الحاكم المستريب فى خلصائه ومستشاريه ، ويكون ذلك السرق والخيانة مسلكاً عاماً لرءوس الناس وعدولهم ، إلا لأن الطبيعة الإنسانية – تلك التى يعريها الرجل فى نفسه وفى الآخرين – على غاية من السقوط والبوار ؟ إن أبا العلاء – لفرط ما يعنيه من فساد الإنسان – يخاطب البشر متسائلًا :

أنسل إبليس أم حواء .. ويحكم ... هذا الأنام ، ففى أفعالهم دلس
إن يؤمنوا لايؤدوا، أو يكن لهم عز ... يضيموا، وإن أعياهم اختلسوا[٣٦٧]

وإلى الذين يسطحون هذا الموقف العلائى من الوجود والإنسان ، فيرونه ذماً مقذعاً ومعيباً ، نقول إنه لا شيء يجانب الحقيقة قدر تصورهم هذا ، إذ لا حيلة للرجل فيما بات يكتنفه من دوار اللامعنى والقتامة ومجانبة الخير فى الكون والأحياء ، فضلًا عن ذات نفسه :

وأحمد سمانى كبيرى ، وقلما ... فعلت سوى ما أستحق به الذما[٣٦٨]

إنه يشخص الأحياء كلهم وهو على رأسهم - حين يقول :

بنى الدهر .. مهلا إن ذممت فعالكم ... فإنى بنفسى لا محالة أبدأ[٣٦٩]

---

(٣٦٥) اللزوميات : ٤١١/٢ .
(٣٦٦) السابق : ٨٨ الشصوص : واحدها : الشص : اللص .
(٣٦٧) السابق : ١٨ الدلس : الخداع .
(٣٦٨) السابق : ٤١٦ .
(٣٦٩) السابق ٤٦/١

ويقـــول :

إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فإنهم عند سوء الطبع أســـواء
أو كان كل بنى حـواء يشبهــــنى فبئس ماولدت فى الخلق حواء[٣٧٠]

ويقـــول :

أنافق الناس ، انى قد بليت بهم وكيف لى بخلاص منهـــم دان
من عاش غير مداج من يعاشـــره أساء عشرة أصحـــاب وأخـــدان
كم صاحب ، يتمنى لو نعيت لـــه وإن تشكيت راعانى وفـــدانى
صحبت دهرى وسوء الغدر شيمته فإن غدرت فإن الدهر أعدانى[٣٧١]

فلننظر إلى سوء مابدا سافراً للرجل من هذا الخلق الإنسانى المسجل لغربة الجنس البشرى كله وفساد طويته ، فليس فيما بين أفراده ود صاف ينمو ويزدهر ، بل قتامة لا تكون بغير نفاق ومداجاة وشر مستطير ينبو فيه الخليل عمن يفترض أنه خليله ، ويتمنى موته ، وإن أظهر له الحب والتواصل .

وأبو العلاء ما فتىء ينظر بعينى عقله وبصيرته إلى داخله ، ليتحسس نتوءات التناقض وانعدام الخير وقد تدفعا من فقدان الهوية وانحسار الإرادة وليرصد الصراع الناشب بأغوار الذات الواحدة . فيقـــول :

ورمت تجملا ، فكسيت شينـــا ومن لك من شرورك بالأمان؟[٣٧٢]

وكيف يصنع الرجل بتلك الطبيعة الإنسانية المتظالمة المظلمة التى لا تتفق على غير السوء ؟ :

ولن يجمع الناس الذين رأيتهـــم على الحمد ، لكن يجمعون على الذم[٣٧٣]

ولا تنطوى إلا على الخسة واللؤم ، يؤججهما شر أصيل كامن فى الحياة ؟ :

نحس الحياة على الأحياء مشـــتمل وساكنو الأرض من لؤم بلا كـرم[٣٧٤]

ويقـول كذلك :

---

(٣٧٠) اللزوميات : ٤٨/١ .
(٣٧١) السابق : ٥٥٦/٢ .
(٣٧٢) السابق : ٥٦٨ .
(٣٧٣) السابق : ٤٣٦ .
(٣٧٤) السابق : ٤٤٨ .

إذا أمنت على مال أخا ثقــة فاحذر أخاك ولا تأمن على الحـرم
فالطبع فى كل جيل طبع ملأمــة وليس فى الطبع مجبول على الكرم(٣٧٥)

وكيف يغيب اللؤم ، ويروج الكرم والشرف بين جنس هو بطبيعته متلاعن متعاد متخاصم ؟ إن أفراده إن كفوا عن قتال السلاح ، تطاعنوا بألسنة مرذولة حداد :

غنينا عصورا فى عوالـم جمــة فلم نلق إلا عالما متلاعنـــا
إذا فاتهـم طعن الرماح فمحفـــل ترى فيه مطعونا عليه وطاعنـــا

ولاينى الرجل يتطلع إلى الموت ، مخلصاً من تلك المعاناة التى لامعنى لها ولاغاية منها :

هنيئا لطفل أزمع السير عنهـــم فودع من قبل التعارف ظاعنا(٣٧٦)

إنها إذن سجايا العبيد وقد استشرت بين الناس وتحكمت فيهم :

وجدت بها أحرارها كعبيدهـــا قباح السجايا والصرائح كالهجن(٣٧٧)

إن الرجل يرصد ويستشعر فقدان الكيان ، فيقول :

قد فقد الصدق ، ومات الهــدى واستحسن الغدر ، وقل الوفــاء

وإذا كانت تلك هى طبيعة البشر النخرة الفاسدة المتهالكة ، فقد انتهى الرجل إلى القول :

واستشعر العاقل فى سقمــــه أن الردى مما عناه الشفــاء(٣٧٨)

تعطيـــل التزاوج والتناســـل :

وقد سبق أن فصلنا القول فى الدلالة الفكرية لزهد أبى العلاء ، ورأينا كيف أن الرجل عمد إلى شراء غاية الممكن من حريته ، بأقصى الممكن من حواسه وغرائز بشريته ، فضلًا عن أن سلوكه العملى هذا ، كان معادلًا موضوعياً ومادياً لموقفه الوجودى القاطع برفض الحياة واعتبارها محنة أزلية وخطيئة أصليه ، ولا يتصور من رجل قد انتهى إلى ذلك الفكر المحسوس والمعيش ، وامتلك تلك القدرة الخارقة على الالتزام ، بما عهدناه فى أبى العلاء ، إلا أن ينأى عن السبب الحى المباشر لتخليق واستمرار تلك المأساة الإنسانية .. مأساة وجود الإنسان على الأرض .. وهذا بالتحديد - وجه الصواب ، والأساس الفكرى

---

(٣٧٥) اللزوميات : ٢/٤٥٥
(٣٧٦) السابق : ٥١٢ .
(٣٧٧) السابق : ٥٣٦ .
(٣٧٨) السابق : ١/٧١ .

لموقف الرجل من المرأة والنسل ، وهو بالإضافة إلى ذلك ، ملمح أساسى من ملامح الزهد العلائى الذى هو تعبير بالسلوك والممارسة عن يقين الرجل بخواء الحياة ولا جدواها ، وبحتمية الانتهاء إلى رفضها من حيث هى .

وكلمة أبى العلاء فى هذا الخصوص كانت كبيرة وعميقة فى آن معاً ، إذ قالها الرجل عبر خمسين سنة من خلال فن رفيع لا نحسبه يبلى على الزمن ، ولا يقع بعيداً عن ذلك الأساس الفكرى الشامل لتلك القضية لدى أبى العلاء ، أنه تمثل الإنسال سلوكاً إنسانياً فاسدا بالضرورة ، لأنه نتاج طبيعة بشرية نخرة وساقطة .

يقول الرجل فى أبيات ثلاثة ساطعة الدلالة :

وإذا افتكرت ، فما يهيج تفكـرى ... فيما أكابد غير لوم الناجـــل

وأرحت أولادى .. فهم فى نعمة الـ ... عدم التى فضلت نعيم العاجـــل

ولو أنهم ظهروا لعانوا شـــدة ... ترميهم فى متلفات هواجـــل(٣٧٩)

فنراه يحسم الأمر تماماً منذ البيت الأول ، إذ إنه فى خضم اختناقه بمحنة الحياة وإحساسه المتعاظم بفسادها وفساد بنيها وتعاستهم ، ينحو بأعنف التثريب على والد البشرية الأول ، إذ وضع البذرة المرة الملعونة للحياة ، ثم نراه فى البيت الثانى عاضاً بالنواجذ على التزامه الفكرى والعملى بالتأبى على المشاركة فى تلك الجريرة الكونية ، ضاناً بذراريه عن أن يتركوا نعمة العدم الأبدى إلى جحيم الوجود الإنسانى وشقائه . واستطرد الرجل فى البيت الثالث يكشف عن أنه كان فى قرارة نفسه لا يعد ذلك موقفاً فكرياً فحسب ، وإنما هو أيضاً موقف أخلاق من الدرجة الأولى ، إذ ليس من الخير ولا من الرحمة دفع ذرية إلى وجود لامكان فيه لغير الشدة وأهوال المعاناة والفوضى وانعدام الحق .

ولم يكن الموقف العلائى فى تلك القضية انفعالا سطحياً بكراهية دنيوية مبتسرة للمرأة، كما شاء بعض الدارسين أن يتصوروا ويصوروا، وإنما صيرورة الزواج فى نهاية الأمر إلى إذكاء لنار الحياة وتأجيج لشعلتها بالإنسال ، هو بالتحديد موضع رفض الرجل ولب قضيته ، فلا ينبغى لتلك الشعلة إلا أن تخمد بالكف عن الإنسال ، ومن ثم نرى أبا العلاء يقول :

إن شئت يوما وصلة بقرينـــة ... فخير نساء العالمين عقيمهـا(٣٨٠)

---

(٣٧٩) اللزوميات : ٢/٣٥٤ الناجل : يريد الأب الأول للبشر ، الهواجل : الفلاة القفر .

(٣٨٠) السابق : ٣٩١ .

فالعقم ، الذى هو وجه من وجوه العدم ، أجل ما تتصف به إمرأة فى الكون ، ويستمد لدى الرجل جلاله من حيث هو محقق لما يفعم روحه من يقين بخيرية العدم ، وشرية الوجود ، فليس الأمر إذن أمر زواج وصلة بين الرجل والمرأة ، وتلك الرؤية العلائية نابضة تماماً بفكر الرجل ووجدانه حين يخاطب المرأة فيقول :

قد ساءها العقم لأضمت ولاولدت   وذاك خير لها لو أعطيت رشدا[٣٨١]

ويقول لها أيضاً مخاطباً :

كونى الثريا ، أو حضار ، أو الـ   جوزاء ، أو كالشمس لا تلد[٣٨٢]

فلو كانت المرأة عاقراً عقيماً كالكواكب والنجوم ، إذن لوفت بشرط الرجل ، وذلك لأن خطيئة الإنسال هى بؤرة قضيته ، باعتباره دم الاستمرار والبقاء لكون فاسد رأى الرجل أن العدم خير منه ، ويزرى المعرى بجهل ذلك الذى سرح امرأته لأنها عاقر – وهى عنده كما رأينا خير النسوة طرا – فيقول :

إن اليهودى خلى جهله امـــرأة   كانت عقيما ، وخير النسوة العقـم
ماذا أراد – لحاه الله – من ولـد   يلقى من الدهر مايردى ، وما يقـم
أما تحاول إن طالت تجاربهـا   برءا من السقم هذى الأنفس السقم؟[٣٨٣]

إن المرأة العقيم ، هى التوفيق العلائى الأمثل بين وطأة الغريزة الجنسية لدى من لا قبل بمدافعتها لهم ، وبين ضرورة الأخذ بأسباب العدم تخلصاً من محنة الحياة ، وتلك المرأة العقيم التى خلى اليهودى الأحمق سبيلها ، ليست عند أبى العلاء سوى التجسيد الأمثل للهدفين معاً ، ويخاطب الرجل ذلك الجهول وأشباهه ممن لا يرون الأمور فى حقيقتها وإنما فى ضبابية الغرائز والأوهام ، فيقول :

إذا لم تكن دنياك دار إقامـــة   فمـالك تبنيها بنـاء مقـيم ؟
أرى النسل ذنبا للفتى لا يقالـه   فلا تنكحن الدهر غير عقيـم[٣٨٤]

فإذا كان الإنسان ودنياه إلى عدم لا ريب فيه ، ففيم إذن الأخذ بأسباب استمرار الحياة ، وأسوأها وأخطرها مقارفة الإنسال ؟ وإذا كان كل ذلك لدى أبى العلاء صحيحاً لاشية من شك فيه ، فأى خطل وسوء تفكير يتسم به ذلك الذى لا يرى فضل المرأة العقيم ؟

---

(٣٨١) اللزوميات : ٣٥٢/١ .
(٣٨٢) السابق : ٣٤٣ .
(٣٨٣) السابق : ٣٩٦/٢ .
(٣٨٤) السابق : ٤٤٥ .

وعلى ذلك فإن أبا العلاء لم يشدد نكيره على المرأة إلا لأنها الطرف الأخصب والأكثر فعالية وإسهاماً فى إستمرار محنة الإنسان على الأرض ، وما لم توجد المرأة ، لما وجدت تلك المحنة أصلًا :

بدء السعادة أن لم تخلق امــرأة　　فهل تود جمادى أنها رجب ؟[٣٨٥]

ومن المفكرين المعاصرين ، ينحو أندريه مالرو إلى عالم روائى يكاد يكون معادياً لكينونة النساء والأطفال وإن بقى الفرق الجوهرى بين المعرى وبينه ماثلًا فى التزام المعرى سلوكياً بما انتهى إليه فكرياً على ما نعرف ، على حين كان لمالرو ثلاث زيجات متتاليات ، وتقول الدكتورة عزة هيكل فى بحثها عن مالرو وروايته قدر الإنسان : « وفى الواقع فإن تلك أفكار ومسائل من إيحاء الرجال ، وتشكل جوهر أعمال أندريه مالرو ... ويركز جاتيان بيكون على غياب الطفل وندرة وارتباك الشخصيات النسائية فى رواية مالرو ، والواقع فكثيراً ما نرى أن ليس لأبطال مالرو نساء وأطفال ، ففى قدر الإنسان يشكو هيميرليتش من وجود زوجة وابن عليل يتعين عليه حمايتها ... ورغم ذلك فإن مالرو يعرف نساء ويحبهن ، وهو قد تزوج ثلاث مرات ، ولكنه كما يقول : « إن المرأة بالنسبة لى كائن مختلف – وأنا أتحدث عن الفارق وليس عن المستوى – ولا أستطيع أن أتصور شخصية نسائية »[٣٨٦] .

وفى الحق أننا ما كنا نعول كثيراً على ذلك التشابه الواضح بين الرجلين فى تلك القضية ، ما لم يكن للرجلين موقفان كيانيان متشابهان يرفضان الحياة ويستشعران العبث واللاجدوى فيها ، مما يوحى بأن رفض المرأة والإنسال معلول عندهما كليهما للعلة ذاتها . تقول الدكتورة عزة هيكل : « وفى محاولة للتغلغل فى سر قدر الإنسان يظهر مالرو كافة صور القدر أى كل ما نتحمله : الوحدة والعبث والقلق والموت ، هذه كلها مسائل هامة لقدر الإنسان وهى ترعب كل الشخوص وتوجد فى كل صفحات الرواية ... ويستعيد مالرو فى ذلك الكتاب صورة الإنسانية المحكوم عليها ، وكما قدمها من قبل فى الغزاة ، والطريق الملكى ، وهى تمثل ذات الأسطورة القاسية والدموية عن الشقاء والفشل والقدر ، وتشقى كل شخصيات قدر الإنسان من وحدة مؤلمة ، والفرد مغلق على نفسه ، وعاجز عن الاتصال بالآخرين »[٣٨٧] .

---

(٣٨٥)　اللزوميات : ٩١/١ .

(٣٨٦)　عزة هيكل : بحث بعنوان : أندريه مالرو ، قدر الإنسان : ١٣٤ ، ١٣٥ ، عالم الفكر ، المجلد الثامن ، العدد الثالث ديسمبر ١٩٧٧ .

(٣٨٧)　عزة هيكل : أندريه مالرو : ١٣٧ .

فموقف مالرو إذن موقف عام يستشعر العبث ويعانى الحياة ، وقد خلقه فيا في رواياته : الغزاة والطريق الملكى وقدر الإنسان ، ومن ثم فلابد من أن نصل موقفه من المرأة والإنسال بذلك الموقف الكيانى العام من الوجود .

ويقول المعـرى :

ودفن الغانيـات لهـن أوفـــى   من الكلل المنيعـة والخـدور[٣٨٨]

والنظرة العجلى لذلك القول وأضرابه ، قد تحكم على الرجل بالشطط والمبالغة ، وربما بالتزيد أيضاً ، وما عهدنا الرجل على شيء من ذلك ، والتمثل الذى لا يصح غيره عندنا لمنحى الرجل ، وفقاً للثابت عن وجدانه وفكره ، أنه لا يعنى بدفن النساء غير التخلص من مطلق الحياة بغربتها وخوائها وتناقضها ، إذ المرأة رمز للخصوبة والإنسال ، وليس فى ذلك القول – كما قد يبدو – تحامل دبيوى متهافت على النساء مصدره ردة جاهلية أصابت أبا العـلاء :

أشـدد يديـك بمـا أقـــو   ل ، فقـول بعـض النـاس در
لا تدنـــون مـــن النســـا   ء ، فإن غـب الأرى مـــر[٣٨٩]

فليس بعد ملاذ الشهوات إلا الإنسال المر أو الخطيئة الكبرى ، وإذا كان الاقتران بعاقر هو الاستثناء الذى لا يقاس عليه ، فإن أبا العلاء يلتمس الآكد والأشمل بتجنب الزواج مطلقاً ، ثم إنه لا يجهل ما لدوافع الطبع من سطوات لا يقدر عليها إلا أولو العزم ، وعلى ذلك فدعوته بترك الزواج كلية إن هى إلا صرخة فى واد ، فليكن إذن زواج بلا إنسال ، زواج يرضى دوافع الطبائع ولا يسهم فى تكريس محنة الحياة واستمرارها .. فيخاطب المعرى الرجل ناصحاً له :

نصحتك لا تنكح، فإن خفت مأثما   فاعرس، ولاتنسل، فذلك أحزم[٣٩٠]

ويقول أيضـاً :

أرى جزء شهد ، بين أجزاء علقـم   ولبا ينادى باللبيب : لتعقـم[٣٩١]

(٣٨٨) اللزوميات : ٥٥٧/١

(٣٨٩) السابق : ٤٧٥ .

(٣٩٠) السابق : ٣٨١/٢ .

(٣٩١) السابق : ٤٤٠ .

ثم يدير فى العقل ما ينسل المرأة والرجل كليهما ليخلص إلى أن التوفيق الأكبر هو العقم العام الذى يفضى إلى توقف الحياة ، وذلك بأن يتجنب كل منها الآخر ، فيقول :

لو وفق المرء ، لم ينهض إلى امرأة   أو الغريزة ، لم تزفف إلى رجل[٣٩٢]

إن المأساة كامنة فى الإنسال المترتب على النكاح ، لا فى الزواج نفسه ، ولما كانت غريزة الجنس غلابة ، فليكن الزواج بلا إنسال ، ولكن أنى للإنسان بزواج لا يخلف نسلا ؟؟ إن الأمر فى تلك الحال منوط بالمصادفة البحتة والندرة النادرة ، ومن ثم فمجانبة النكاح هى الطريق الأمثل كى يبرأ الإنسان من إثم الإسهام فى تكريس تلك المحنة النكراء ... محنة الوجود الإنسانى فى الكون ، وهذا هو التصور الفكرى والوجدانى الذى شكل مناخ المعاناة والإبداع لأبى العلاء فى تلك القضية ... يقول الرجل :

أرى حبلا ، حادثا فى النسا   ء ، حبل أذاة بهن اتصل
أتى ولد بسجل العناء   فياليت وارده ما وصل
وإن انظرته خطوب الزما   ن ، عض بناب شديد العصل
وريع من الغير الطارقا   ت ، بالرمح صر وبالسيف صل
وقال له : صل ، داعى الهدى   وقال له ملحد : لا تصل
وشب وشاب ، وأفنى الشباب   وسقيا له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجىء الحما   م ، فانظر على أى شىء حصل
فياراحة النفس ، عند المما   ت ، إن كان هذا الحساب انفصل[٣٩٣]

ويقول أيضاً :

لو أنى كلب ، لاعترتنى حمية   لحروى أن يلقى كما لقى الإنس[٣٩٤]

ويفجر أقصى الدلالات الصوتية والمعنوية للألفاظ تخليقاً لموقفه هذا ، إذ يقول :

ولدت يا أم طفلا شب فى عنت   فليت كشحك عن ذاك الجنين بقر[٣٩٥]

فإذا كان الناجل يأتى للحياة بذرية تصلى جحيم الأذاة والمعاناة ، وتتقاذفها البلايا والخطوب ، ويتنازعها دعاة الإيمان ومرجفو الإلحاد ، ثم لا ينتظرها بالطرف الآخر من جسر العذابات هذا إلا الموت ، أفلا يكون محكم الصواب وفقاً لأبى العلاء فى

---

(٣٩٢) اللزوميات : ٢٣١ .
(٣٩٣) السابق : ٣٧٥ أنظرته : أخرته ، العصل : اعوجاج فى صلابة ، حرارة
(٣٩٤) السابق : ٨ .
(٣٩٥) السابق : ٦٠٤/١ .

تجنب تلك المأساة الكونية كلها ، وتعطيل الحياة بالكف عن أسبابها والامتناع عن الإنسال ؟ .. بل ان الرجل ليذهب إلى أنه لو فقد حكمة العقل ، وصار حيواناً غريزياً صرفاً أسوة بالكلب مثلاً ، لما قبل بحكم الأبوة أن يلقى نسله من وقر الحياة ما يلقاه بنو الإنسان .

وإحساس أبى العلاء بيقينه الذى يملأ كيانه بفساد الحياة ، ومن ثم بخطيئة الإنسال المتسبب فيها ، إحساس متعدد الرؤى والتصورات والمسارات ، يبرزه إبتداء إذ يكرس نعمة العدم المطلق ضد نقمة الحياة ، ثم يؤكده مرة أخرى بمنظور أخلاقى من حيث أن الوالدين يحكمان على نسلهما بالاغتراب والعذاب فى حياة فاسدة ومتهرئة ، وهذا عند الرجل باطل خلقياً ، وقبيح إنسانياً ، ثم نراه يعبر عن القضية بمنظور ثالث مؤداه أن نسلاً يحمل فساد الموروث الإنسانى - بغرائزه المرعبة وطباعه المتدنية ، فضلاً عن افتقاده حرية الإرادة - لن يكون فى الحقيقة إلا أذى وقذى للبشر كلهم وفى طليعتهم الأبوان .. يقول الرجل :

بنى الأرض ، ماتحت التراب موفــق   لرشد، ولافوق التراب سوى فسل
أكان أبوكم آدم فى الذى أتــــى   نجيبا .. فترجون النجابة للنسل ؟ (٣٩٦)

وتلك الأم التى لا يسعدها قدر الإنجاب ، لا تحمل بين أحشائها - لو علمت - سوى مأساة ثكلها التى قد تجتاحها فى لحظة سوء لا تغيب عن تحسبات الزمن :

يا حصان النساء . كم فارسا ولـ   ـدك ؟ مه إنما ولدت قبورا (٣٩٧)

ويقول أيضــاً :

من غير الحبل إنسانا ، فقد خبــلا   هل تحمل الأم إلا الثكل والهبلا ؟ (٣٩٨)

.. فإن لم تجرع الأم الثكل فى ولدها ، فسيعيش ليجرعها ألم الجحود والنكران :

تمنت غلاما يافعا ، نافعا لهـــا   وذاك دهــاء دس فيه الدهــارس

ثم يلتفت إلى تلك الأم قائلاً :

سررت به، إذ قيل أعطيت فارسا   وما هو إلا ضيغم لك فــارس (٣٩٩)

---

(٣٩٦) اللزوميات : ٣١٥/٢
(٣٩٧) السابق : ٥١٥/١ .
(٣٩٨) السابق : ٢٩٠/٢ الهبل : الثكل .
(٣٩٩) السابق : ١٤ .

ويخاطب الرجل محذراً إياه من زوجه ومؤكداً على عقوق نسله :

عروسك أفعى فهب قربهـــا ... وخف من سليلك فهو الحنش[٤٠٠]

ويقول أيضـــاً :

والنسل فرش لهمـــوم الفـــتى ... والعقـــل مسلوب من الفارش[٤٠١]

ويجسد أبو العلاء معاناة الناسل فى افتراضين يلاق واحداً منهما نتيجة لارتكابه خطيئة الإنسال ، فهو إما أن يعيش ويمتد به العمر ليكون بنوه حرباً عواناً عليه ، وأما أن يموت مبكراً ويخلف لهم معاناة الحاجة واليتم ، ومن ثم فالسعادة الكبرى فى العقم :

أرى ولد الفـــتى عبئـــا عليـــه ... لقد سعد الذى أمســـى عقيمـــــا
أما شـــاهدت كل أبـــى وليـــــد ... يؤم طريـــق حتـــف مستقيمـــا ؟
فإمـــا أن يربيـــــه عـــــــدوا ... وإما أن يخلفـــه يتيمــــــا[٤٠٢]

ويصور أبو العلاء التزامه الشخصى بتجنب خطيئة الإنسال فيقول :

لقد درنت بى الدنيـــا زمانــــــا ... وسوف يجيـــد عنهـــا الموت غسلى
لو أن بنى أفضـــل أهـــل عصـــرى ... لما آثـــرت أن أحظـــى بنســـــل
فكيف وقد علمـــت بأن مثلـــــى ... خسيس لا يجىء بغير فســـل ؟[٤٠٣]

إنه انشقاق الذات ، والبصر بالسوءات والتشوهات ، يتبعه انشقاق العالم وتفسخه وهبوب أعاصيره ، ثم تحلل الآخرين وبروز تضاريس خطاياهم ومن ثم يستبشع الرجل أن يدلى بدلوه فى تلك البئر المسممة ، فلن ينضح الوعاء بغير ما فيه ، ولن ينجب البشر الأخساء سوى أضراب لهم فى الخسة والسوء ، ويوثق الرجل بين التزامه الفكرى المبدئى هذا ، وبين علتيه الأساسيتين وهما فساد الطبيعة الإنسانية ، ثم ضلالها واغترابها فى عالمها الغريب المتناقض المتهرىء ، فيقـــول :

لو أن كل نفوس الناس رائيـــة ... كرأى نفســـى ، تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيا ، فما ولـدوا ... ولا اقتنوا ، واستراحوا من رزاياها[٤٠٤]

---

(٤٠٠) اللزوميات : ٨١/٢ .
(٤٠١) السابق : ٧٨ الفرش : الزرع .
(٤٠٢) السابق : ٤٣١ .
(٤٠٣) السابق : ٣٤٥ .
(٤٠٤) السابق : ٦١٩

ويقول فى ذلك أيضاً :

تواصل حب النسل ما بين آدم	وبينى ، ولم يوصل بلامى باء

ثم لا يلبث أن يفسر موقفه بالكشف عن ذلك الشعور بالإثم والعداء المستحكم والمتبادل بين الآباء والأبناء ، إذ هم جميعاً يتسعرون جحيم المعاناة فى الحياة فيقول :

على الولد يجنى والد ولو انهم	ولاة على أمصارهم حكماء
وزادك بعدا عن بنيك وزادهم	عليك حقودا أنهم خبراء
يرون أبا ألقاهم فى مؤرب	من العقد ، ضلت حله الأرباء[٤٠٥]

إن الآباء قد جنوا على أبنائهم جناية الحياة مهما صار شأنهم فيها ، إذ لن يعصمهم من أذى الدنيا ومعاناة شرور الوجود منصب ولا جاه ، وكلما كانوا ذوى تبصر فى الأمور وإدراك لحقائق الكون ، ازدادوا إحساساً بجريمة الآباء عليهم إذ أخرجوهم بالإنسان من خيرية العدم المطلق إلى شرية الوجود .

ويرجع الرجل جريرة الحياة إلى الناجل الأول إذ يقول :

دع آدما .. لا شفاه الله من هبل	يبكى على نجله المقتول هابيلا
ففى عقاب الذى أبداه من خطإ	ظلنا نمارس من سقم عقابيلا[٤٠٦]

ويتمنى لو أن المأساة لم تتم فصولًا ، وانتهت عند مشهدها الأول ، فيقول :

يا ليت آدم كان طلق أمهم	أو كان حرمها عليه ظهار
ولدتهم فى غير طهر ، عاركا	فلذاك تفقد فيهم الأطهار[٤٠٧]

فالخطيئة الآثمة يراها الرجل ضاربة فى الأصول منذ البدء ، والإحساس بالجناية ، ومن ثم بالغربة والتمزق والتساقط قديم قدم الحياة الإنسانية ذاتها .

والرجل - كما أسلفنا - مرهف الإحساس بمناخ الفساد والإفساد الذى يعتور الناسلين والنسل جميعاً فنراه يمعن فى تصوير محنة الآباء فى أبنائهم ، وهو إذ يفعل ذلك ، فإنه يربطه بإحدى علتيه الأساسيتين فى رفض مطلق الحياة ، هى عبث الإنسان وفساد هويته وتفسخ كينونته .. فيقول :

---

(٤٠٥) اللزوميات : ٤٢/١ اللام : شخص الإنسان ، الباء : الزواج ، المؤرب : المحكم من العقد .
(٤٠٦) السابق : ٢٩٥/٢ العقابيل . بقايا المرض .
(٤٠٧) السابق : ٤٦٥/١ العارك : الحائض .

وأشقى نسل يستقي الوالد منه [illegible]	فليته كان عن آبائه دفعا
أصاب [illegible] من دنيا وحسرة	لا الحى أحيى ، ولا فى هالك شفعا
[illegible] سلسل ، وجاد للحمان [illegible]	فكان حزناً بأعلى هضبة رفعا[٤٠٨]

فهؤلاء الأبناء المرتجون ليسوا نقمة دنيوية على آبائهم ، ومجلبة للخزى فحسب ، بل هم كذلك مصدر قلق وسخط قد يودىّ بسلامهم الدينى أيضاً ، فليت الحياة كلها ماكانت ، ولا انتسب الأبناء فيها إلى الآباء .

ويصور أبو العلاء تنكر الأبناء للآباء تصويرا مشجيا .. فيقول :

إذا النسل أسواه الأب ، اهتاج أنه	يموت ، ويبقى ماله وحلاه
فكم ولد ، للوالدين مضيع	يجازيهما بخلا ، بما نحلاه
طوى عنهما القوت الزهيد نفاسة	وجراه سارا الحزن ، وارتحلاه
يرى فرقدى وحشية بدليهما	وما فرقدا مسراهما بدلاه
ولامهما عن فرط حبهما له	وفى بغضه إياهما عذلاه
أساء ، فلم يعدلهما بشراكه	وكانا بأسوار الدجى عدلاه
يعيرهما طرفا من الغيظ شافنا	كأنهما فيما مضى نبلاه
ينام ، إذا ماأدنفا ، وإذا سرى	له الشكو باتا الغمض ماأكتحلاه
إن ادعبا فى وده الجهد صادقا	وما اتهما فيه ، فينتحلاه
يعشهما فى الأمر هان ، وطالما	أفاءا عليه النصح ، وانتخلاه
يسرهما أن يهجر الريم دهره	وأنهما من قبله نزلاه
ولو بمشار العين يوحى إليهما	لوشك اعتزال العيش ، لاعتزلاه
يودان ، إكراما ، لو انتعل السهى	وإن حذيا السلاء ، وانتعلاه
يلام لفرط الغى ما فعلا به	وأحسن وأجمل بالذى فعلاه
ويؤثر بالسر الكبير سواهما	فينقله عنه ، وما نقلاه[٤٠٩]

وتلك المرثية الرومانسية المحملة بالشجن والأسى ، والمصورة لجحود الأبناء وأنانيتهم فى معاملة الآباء ، لتقوم دليلاً على أن أبا العلاء ماترك سبيلا دون أن يحاوله - كى يدرك

---

(٤٠٨) اللزوميات : ١٣٣/٢ .

(٤٠٩) السابق : ٥٩٤ . فرقدا وحشية : ولداها ، فرقدا مسراهما : النجمان المعروفان ، الشراك : سير النعل الشفن : النظر إلى الشيء كالمتعجب منه أو الكاره له ، نبلاه : ذهبا بعقله ، أسقماه الريم : القبر ، السلاء : شوك النخل .

مبتغاه فى المحاجزة بين الناس وبين الزواج والإنسال ، وبدهى أن مثالب الأبناء المشينة فى تلك المقطوعة ، لاحقة بآبائهم أيضاً ، فآباء اليوم كانوا أبناء الأمس ، ومن ثم فالحطة والسوء فى كنه الطبيعة الإنسانية من حيث هى ، وفى كل زمان دون استثناء ، وعلى ذلك فرؤية النص السابق بمنظور الفكر العلائى العام ، لا تضعه ضمن الشعر الأخلاقى أو الوعظى التقليدى ، بقدر ما تسلكه فى الحيثيات الإبداعية التى يقدمها الرجل بين يدى قضيته لتعطيل الحياة وتكريس العدم .

إن الرجل – كما رأينا – قد تناول الأمر مجرداً من لدن آدم ، ثم تناوله بمفهوم أخلاقى يوجب الترفع عن دفع نسلنا إلى أهوال الحياة بدون طائل ، ثم بمفهوم ثالث هو استشراء الفساد فى الجنس الإنسانى من أصوله إلى فروعه كما يجسده صنيع الأبناء الجاحدين بالآباء .
ويقول الرجل فى تنويع آخر ، سعياً إلى مبتغاه :

إحذر سليلك ، فالنار التى خرجت   من زندها، إن أصابت عوده احترقا[٤١٠]

إنها نيران الطبيعة الإنسانية المستعرة ، والآكلة المتآكلة من الأزل وإلى الأبد .
وفى استبطان بالغ لقضيته ، وتمثل فائق لاغتراب العالم والوالدين والمولودين جميعاً يقـول الرجـل :

وليت وليدا مات ساعة وضعـــه   ولم يرتضع من أمـه النفســاء
يقول لها .. من قبل نطق لسانه :   تفيدين بى : أن تنكبى وتسائى[٤١١]

ويقـول أيضــاً :

واعـترف الشـيخ بأبنـائــه   وكلهـم ينـذر منـه انتفــاء
ربهـم بالرفـق ، حـتى إذا   شبوا ، عنا الوالد منهم جفـاء[٤١٢]

ويقـــول :

يشقى الوليد ، ويشقى والداه بـه   وفاز من لم يوله عقله ولـد[٤١٣]

---

(٤١٠) اللزوميات : ١٩٦/٢ .
(٤١١) السابق : ٦٣/١ .
(٤١٢) السابق : ٧١ - ربهم : رباهم عنا : من العناء : التعب .
(٤١٣) السابق : ٣٢٦ يوله عقله : يذهبه وحداً .

وفى تنويع آخر ، يجدل بين عربة الحياة وعربة الإنسان ، فى تكوين متصل يربط البدايات بالنهايات والأسباب بالنتائج ، يقول الرجـل :

أيا سارحا فى الجو دبـاك معـدن — يفور بشر ، فابغ فى غيرها وكـرا
فإن أنت لم تملك وشيك فراقهـا — فعف ، ولا تنكح عوانا ولا بكـرا
وألقاك فيها والداك ، فلا تضـع — بها ولدا يلقى الشدائد والنكرا[414]

فإذا كان المرء لا يملك وشيك فراق دنياه بالموت الطبيعى المعجل ، أو بالانتحار الجسدى الذى رفضه أبو العلاء ، فلا أقل من أن يتأثم فلا يقارف ما ينعاه على والديه من جريمة قذفه إلى أهوال الحياة ، ومن ثم يجنب أبناءه ذلك المصير ويبقيهم فى نعمة العدم كما قال وفعل أبو العـلاء .

ويقول المعرى ، صادراً عن الرؤية ذاتها :

لقد وضعت حواء أمك بكرهـا — بدار الرزايا ، من عوان ومن بكـر
دع النسل ، إن النسل عقباه ميتة — ويهجر طيب الراح خوفا من السكر[415]

فلا مسوغ لدى الرجل فى أن يستمر البشر فى مقارفة جريمة تكريس الحياة بالإنسال ، وقد تبين لهم باليقين كله عبث الكون وفساده عبر الزمن ، وإذا كانت الخمر - على اشتهائها - تهجر لعقباها فى حجب الفكر ، فلابد من قهر شهوة الإنسال تجنباً لجريرة مد الحياة بأسباب الوجود والاستمرار ، وبالتالى القضاء على الأبناء بشقاء مؤكد هم فى غنى عنه لو تركوا فى ملكوت العدم :

وإذا أردتم للبنـين كرامـة — فالحزم أجمع تركهم فى الأظهر[416]

إن الرجل الذى مافتىء فكره ووجدانه فى حركة مد وجزر ، يتصلان بمفردات الكون ثم ينفصلان للتأمل والإبداع ، ولم يوقفهما عن ذلك الدور سوى الموت ، إن هذا الرجل المتفرد فى كل شيء ، لتغشاه الدهشة من بنى الإنسان الذين افتقدوا الحزم ، وانسموا بالخور والتلاشى ، إذ لودرت فاقدات العقل من المخلوقات فوضى الحياة وعبثيتها ولا جدواها ، لتوقفت عن خطيئة الاستمرار فيها فما بال البشر وقد تيقنوا من لاشيئية

---

(414) اللزوميات : 482/1 .
(415) السابق : 520 العنوان : المرأة فى مصحف العمر
(416) السابق : 566

الكون ، بل ومن معاناتهم وتلاشيهم وانسحاقهم هم أنفسهم ، ما بالهم أعجز من أن يكفوا عن مواصلة هذا الهراء العابث كله ؟ يصدر الرجل عن ذلك وعن إحساسه بفداحة فساد الكون ، وتقاعس الإنسان وتلاشيه أمام مصيره ، فيقول :

كل على مكروهه مبسل   وحازم الأقوام لا ينسل
فسل أبو عالمنا آدم   ونحن من والدنا أفسل
لو تعلم النحل بمشتارها   لم ترها في جبل تعسل(٤١٧)

فلا أدل - وفقاً لأبي العلاء - على غياب وعى الإنسان بعبثية وجوده ، وسوء مصيره من هذا الافتراض الفنى الذى طالما نوع الرجل فى الاتكاء عليه لتجسيد معطيات فكره وشعوره ، إن أبا العلاء كما رأينا - كثيراً ما يرمز للإنسان ، أو يوطىء للحديث عنه وعن قضاياه ، باستخدام مفردات الكون من حيوانات وطيور وأجرام سماوية ، واستخدامه الفنى للنحل والإعسال فى الأبيات ، يجسد لنا كم كان إنسان هذا الكون فى التصور العلائى فسلاً متخاذلاً فى مواجهة عبث عالمه ولا جدوى وجوده ، إذ هو مستمر من لدن آدم فى تكريس الحياة على الرغم من سحقها إياه ولا منطقية وجوده أو جهده فيها .

والذى لا شك فيه ، أن أبا العلاء يكرس طاقاته الإبداعية كلها لإبراز تلك الحقيقة النفسية الذاتية المرعبة التى استولت على كيانه وزلزلت أركان وجوده ، ألا وهى حقيقة إحساسه الذاتى بالغثيان والاغتراب وفقدان الهوية والقصد ، تدمدم بأعماق داخله ، ثم تصاعد إلى خارجه لتجتاح الحياة والأحياء جميعاً ، وأبو العلاء لا يجهل بالتأكيد أن الاستمرار فى الحياة هو أمر غريزة قاهرة لا حيلة للإنسان فيها ، وربما لا يفل من جبروت تلك الغريزة إلا ذلك الإحساس الوجودى القاتل بالانكسار والسقوط وانعدام المعنى فى كل شيء ، ورحمة الله عز وجل ، هى وحدها التى شاءت ألا يعانى تلك التجارب الفكرية والشعورية إلا الندرة ليس من عامة البشر - بل من الفنانين والمفكرين وذوى الاستعدادات الفائقة ، وغاية الندرة أن يعانى تلك التجارب العاديون من أفراد المجتمع الإنسانى ، فتلك معاناة ، إن لم تفض إلى الانتحار كما حدث ويحدث فى عالمنا المعاصر ، وكما تدل منطقية الاستنتاج على أنه قد حدث بالضرورة أيضاً عبر تاريخ الإنسان فى الكون ، فإنها قد تفضى إلى مواقف مشابهة لموقف أبى العلاء خلال خمسين سنة من سنى حياته ، ونحن ، وإن كنا بأنانية الفنانين والنقاد المشروعة قد جنينا ثمار التجربة العلائية

---

(٤١٧) اللزوميات ٢٨١/٢

عطاء فنياً رفيعاً ومثرياً للوجدان والفكر ، فإنه لا يجوز أن ننسى للحظة واحدة ، تلك المعاناة الرهيبة التى عصفت بالرجل إبان هذه السنين المتطاولة إذ هو منشق على نفسه ، منشق على الكون، يتحسس ، بل يستنشق بفكره وشعوره ذلك القبح الضارب إلى جذور كل شيء ، وذلك العبث والسقوط والغثيان والاغتراب وقد اكتنفت الوجود والموجودين فى آن معاً .

.. وبعد .. فلقد أسلفنا أن انتهاء المعرى إلى نفى العلة الغائية للوجود قد أدى إلى الإحساس الفادح بعبثية الحياة وانعدام هويتها . ومن ثم تلبث – بحكم تكوينه الفكرى والوجدانى – إزاء معالم الفساد وانعدام الحكمة والقصد فيها ، ورأينا كذلك أن إيمانه بجبرية الإنسان قد انتهى به إلى الإحساس المدرك بأنه غريب ، بلا هوية ، ذو مكونات قميئة وطبيعة فاسدة ، إذ لا خير فيمن لا حرية ولا إرادة له ، ولقد أسلفنا أيضاً أن الرجل تحت وطأة الإحساس الكيانى بذلك قد انشق على نفسه ، وتلمس بصراحة مفزعة سوءاته ، وخواءه ، وصراع مكوناته الداخلية ، فى الوقت الذى صنع الصنيع نفسه بالحياة وبالآخرين جميعاً ، فهل من الممكن أن تحمل معاناة الرجل ، وتجربته الإبداعية الكيانية الوجودية تلك ، على أنها نمط من الهجاء المقذع فى الحياة والأحياء ؟

يقول الدكتور زكى مبارك : « هل زهد أبو العلاء فى أكل اللحم ؟ هذا تمويه وتضليل ، كان الرجل يتحرجَ من لحم الطير والحيوان ، ولكنه كان مولعاً بأكل اللحم المحرم .. لحم الإنسان ، فما ترك فئة ولا جماعة إلا انتاش لحمها بأنياب حداد ، لقد انسحب المعرى من المجتمع ، وما كان ذلك باباً من أبواب الزهد ، وإنما كان فرار المناضل الذى تعب من النضال ، وماذا صنع المعرى حين انسحب من المجتمع ؟ أترونه نظر إليه نظر الرفق والعطف ، وذلك واجب الفيلسوف ؟ ما صنع شيئا من ذلك ، وإنما مضى دهره فى أكل لحوم المجتمع ، ولو كان قلبه أحس النور لعرف أن المجتمع قد يفسد من حيث لا يريد ، لو كان قلبه أحس النور لعرف أن المجتمع غير مسئول عما يعانى من أوهام وأضاليل ، فتلك مواريث القرون الطوال ، لو كان المعرى على شيء من الصفاء لعرف أن المجرم قد يجرم وهو غير مسئول »[٤١٨] .

---

(٤١٨) زكى مبارك : « هل كان المعرى يكره الدنيا ؟ : ٨٩٢ ، بحث بعدد الهلال الخاص عن أبى العلاء المعرى

وذلك الفهم بعينه ماثل لدى الدكتور طه حسين فى تعليقه على ما اتهم به المعرى من هجاء الأنبياء ، فهو يرى أنه قد هجا البشر جميعاً بما فيهم الأنبياء .. يقول : « فليس من الحق أن أبا العلاء لم يهج أحداً إلا الأنبياء ، ولكن الحق أن أبا العلاء قد هجا الناس جميعاً ومنهم الأنبياء ، هجا الناس جميعاً ، وذلك شائع فى اللزوميات كلها »(٤١٩) .

ولا يناظر حكم الناقدين على أبى العلاء غرابة ، إلا قول أحدهما ، وهو الدكتور طه حسين ، إن الرجل قد أخذ بضروب من التقية « فألغز وغلا فى الإلغاز ، واصطنع الاستعارة والمجاز ، ودار حول كثير من المعانى دوراناً ، ولم يرد أن يتعمقها فى شعره أو نثره ، مخافة أن يظهر الناس على رأيه ، وأن يعرفوا من أمره ما كان يجب أن يجهلوا ، ويطلعوا من سره على ما كان يؤثر أن يظل عليهم مستغلقاً ، ودونهم مكنوناً »(٤٢٠) . وكذلك قوله : « فأبو العلاء رجل أتعب نفسه وأتعب معاصريه ، وأتعب الناس بعده ، وسيظل يتعبهم إلى آخر الدهر ، لأنه على صرامته وصراحته واستقامته فى حياته العملية ، لا يسلك الطريق الواضحة المستقيمة فى عرض آرائه ، إنما يلتوى أشد الالتواء »(٤٢١) .

والحق أن المعرى ما اتقى وما ألغز ، وما اعوج فى تصوير صلته الوجدانية والفكرية بالكون وما التوى ، وذلك لسبب ساطع فصلناه آنفاً وأقمنا الأدلة النصية عليه وهو أن هذه الحياة العملية الصريحة التى يقر بها الدكتور طه حسين ، لم تكن سوى تعبير سلوكى عن موقف كيانى صريح أيضاً هو استشعار الانشقاق والفساد واللاجدوى فى الذات وفى الآخرين وفى الكون ، ومن ثم الانتهاء إلى رفض الوجود والتشوف للخلاص فى العدم ، ومن الواضح أن الإلغاز والالتواء المشار إليهما قد نجما ، إما لأن بعض الباحثين لم يصدقوا الرجل حين أخبر عن نفسه ، وإما لأنهم لم يدأبوا فى الوصول إلى كنهه وجوهره ، وإنما رأوه رؤية فوقية جاهزة المعالم وفق ما عندهم ، لا وفق حقيقته .

ولما كنا قد فصلنا القول آنفاً فى هوية المعرى بين الفن والفلسفة ، وفى القيمة الفكرية لتجربته الزهدية ، فإننا سنضرب صفحاً عما ورد لدى الدكتور زكى مبارك خاصاً بهذين الموضوعين ، وفيما قيل عن الهجاء وانتياش المعرى لحوم المجتمع والأنبياء ، من قبل الناقدين ، نقول إننا ماعهدنا أبا العلاء ، ولا نحسب غيرنا عهده هجاء مقذعاً ، وفضلاً عن أن دواعى الهجاء الشخصية ، أو الاجتماعية العامة منفية تماماً عما يحمل على الهجاء من إبداع الرجل ، نقول إن القضية فى الأساس يفسرها اختلاف الرؤية والتناول النقدى

(٤١٩) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤١٤ طبعة دار الكتاب اللبنانى ضمن المجموعة الكاملة لأعمال طه حسين . المجلد العاشر .

(٤٢٠) السابق : ٣٣٢ .

(٤٢١) طه حسين : بحث بعنوان الفصول والغايات : ١٩ ضمن المهرجان الألفى .

لشخصية الرجل وإبداعه . فمعايشة ذلك كله من الداخل ، والتآلف الطويل مع معطيات المعرى الإبداعية ، وخلقه الفنى لتجربته ، تجعلنا نذهب إلى أنه ليس مستحيلًا أن نرد كل معلم من معالم التجربة العلائية إلى أصوله ، فالرجل لم يكن هجاء ولا شتاماً ، وإنما كان صادراً عن واقع نفسى وفنى يفعم كيانه ومؤداه ضرورة تعطيل الحياة والإنسان لأنهما الفساد والشر ، وتكريس العدم المطلق لأنه النعمة والخير ، واستقصاؤه المتأمل هذا لنقائص الطبيعة الإنسانية ، والذى يسمى هجاء لدى هؤلاء ، هو نتاج طبيعى لما انتهى إليه الرجل من جبرية الإنسان ، وهو استقصاء لم يكن قاصراً على مثالب الأفراد والبشر بعامة كما يشيرون ، وإنما امتد ليبلور مثالب الكون المطلق ، وصدر الرجل فيه كما أشرنا عن إيمانه الثابت بانتفاء العلة الغائية عن هذا الكون . وفيما يتصل بنقائص الطبيعة الإنسانية ، لاحظنا أن الرجل لم يستثن نفسه من ذلك ، وما من مثلبة أثبتها على الآخرين إلا وأقر بأنه شخصياً موبوء ومشين بما هو أسوأ منها ، وتلك قرينة لا يمكن التقليل منها على أن الرجل لم يكن – بأى معيار من المعايير – يمارس الهجاء ، وإنما كان يحاور ويشخص معنى مطلقاً يشمله ويشمل الأحياء قاطبة ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وواضح من النصوص التى أوردناها أن وطأة إحساس الرجل بفقد الحرية وانعدام الإرادة ، قد انتهت به إلى يقين وجدانى بأن الإنسان ليس فى حقيقته سوى عبد فعلى ، عبد لميلاده وموته ، عبد لشهواته وقدره ، ولأعظم وأحقر تفصيلات حياته ، والتمعن الصادق فى كل ما رصد المعرى من سوءات الإنسان ، يقطع بأن الرجل فى تجربته الوجودية تلك ، قد تمثل التاريخ الإنسانى تاريخ عبودية للإنسان منذ آدمه ، أو أوادمه الأوائل على حد قوله ، وخلال تاريخ العبودية الرهيب هذا ، ورث ذلك القن الذى هو الإنسان ، كل رذائل الأقنان التى انحدرت إليه من أصوله الأولى عبر ملايين السنين ، ونحن نرى أن جدوى النقد لا تكون إلا بتمثل عطاء الفنان من الداخل ، وفقاً لتكوينه الذاتى ، وتبعاً لمسار معاناته ومنطق إبداعه ، وإلا بات النقد تجربة إنشائية فوقية منفصلة عن موضوعها ، يملى الناقد من خلالها آراءه وتصوراته الشخصية على الفنان وفنه كليهما ، ولا يغنى مثل ذلك النقد عنهما فتيلا ، ونلاحظ أن الدكتور زكى مبارك قد استخدم « لو » الشرطية فى النص الذى أوردناه ثلاث مرات ، ودلالة ذلك ساطعة على سعيه كى يفرض تصوراته الذاتية وحلوله العقلية الجاهزة على موضوع نقده ، ولا يدأب كى يتمثل ذلك الموضوع من داخله ليفسره وفقاً لدوافعه الفكرية والنفسية والإبداعية جميعاً .

ولقد أوردنا من نصوص المعرى ، ما يكفى للدلالة على أنه ربما كان أكثر إدراكاً لعجز الإنسان أمام قدره وملابسات حياته من الدكتور زكي مبارك نفسه ، والذى نحسبه قد خفى على الدكتور من أمر المعرى ، هو أن الرجل فضلاً عن أنه لم يكن مصلحاً اجتماعياً أو واعظاً أو فيلسوفاً ليصطنع منهج العطف والرفق على نحو ما أشار الدكتور الناقد ، فإنه لم يكن كذلك فناناً محايداً إزاء الكون والإنسان ، بفرض إمكان وجود مثل هذا الحياد الفنى ، وإنما كان إلى الصميم من فكره ومشاعره فى خضم تلك التجربة الكيانية الرهيبة التى زلزلت أركان وجوده وأوقفته دون حجب تجاه دلائل العبث واللامنطق فى الوجود ، والتمزق والغثيان والتساقط فى الإنسان .

على أنه من الإنصاف للدكتور طه حسين ، أن نقول بأنه اقترب – أو كاد – من تمثل جانب من حقيقة التجربة العلائية ولكنه من أسف لم يكمل ذلك التمثل ، ولم يمض معه إلى غاية مداه .. يقول الدكتور طه حسين : « وأكبر الظن أن أبا العلاء كان مخدوعاً عن نفسه حين ظن أنه لم يهج أحداً ، لأنه فهم من الهجاء ، أو أراد أن يفهم من الهجاء ، ما ذهب إليه الشعراء من قبله حين عمدوا إلى أشخاص بعينهم فثلبوهم أقبح الثلب ، وتتبعوا ما فيهم من النقائص اليسيرة أو الكثيرة ، فأظهروها وغلوا فيها ، ومن الحق أن أبا العلاء لم يهج أحداً بهذا المعنى ، كما أنه لم يعب أحداً بهذه العيوب التى تمس شخصه وتحقره بين مواطنيه ، وإنما استقصى عيوب الناس المشتركة بينهم ، وتعمق نفوس الناس فأظهر دخائلها فى لهجة عنيفة قاسية ، وهو مع ذلك متجنب كل التجنب للإقذاع وإذاعة الفاحشة ثم هو لا يريد بهجائه إساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، وإنما هو صاحب أخلاق يريد التهذيب والإصلاح »(٤٢٢) . وهكذا نرى الدكتور طه حسين يلوب حول حقيقة التجربة العلائية ، ولا يردها ، يفعل ذلك حين يتحدث عن تعمق الرجل نفوس الناس وإظهار دخائلها ، ولكنه لا يلبث أن يحجم حينما يقيس ذلك بمعايير الإصلاح والتأديب أو حين يقيسه إلى الهجاء المقذع وغير المقذع .

ويقول الدكتور شوقى ضيف عن معاناة المعرى : « ولا شك أن أبا العلاء بتشاؤمه وسخطه على الدنيا والناس من حوله ، يثير فى أنفسنا ضروباً من الشفقة عليه ، إذ كان يتجرع الحياة غصصاً خالصة ، ولو أنه أخذ نفسه بالرضا والتسليم فاقتنع بحظه وحظ

---

(٤٢١) طه حسين : بحث بعنوان : الفصول والغايات : ضمن المهرجان الالفى .
(٤٢٢) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤١٦ .

الناس من حوله ، وما فى دنيانا من نصب وعذاب لاستراح وآوى إلى ظل ظليل ، ولكنه لم يرض ولم يسلم ولم يقتنع فسعر نفسه وأودى بها فى هذا الجحيم المظلم من الإحساس بالشقاء والتعاسة وما ينطوى فيهما من تشاؤم شديد ، وظل فى هذا الجحيم يصارع الناس ويصارع الحياة حتى صرعته »[٤٢٣] .

ونحن بعد لا ندرى كيف يأخذ الإنسان نفسه بالتسليم والرضا فيتجنب الشقاء كما تمنى الدكتور شوقى ضيف لأبى العلاء ، فمبلغ علمنا أن التكوين الفكرى والنفسى للإنسان – وهو مناط الرضا أو الرفض والتمرد – لا يكون بقرار إرادى منه ، فضلًا عن أن هيمنة الإرادة على الحياة الروحية المستترة للإنسان ، موضع ريبة شديدة لدى أبى العلاء خاصة ، ونحن لم نئس بعد مدى تأكيد الرجل على ذلك ولا سيما عندما عرض للصراع بين الإرادة ودوافع الطبع . وهذا الظل الظليل الذى تمناه الناقد لأبى العلاء مخلصاً من عذاباته ، لا يكون فيما نعتقد إلا بهبة صوفية من الخالق سبحانه ، تفيض بالسلام وتمنح طمأنينة القلب والروح ، والتجربة الصوفية لا قواعد لها ، وليست النفوس فى الاستعداد لتقبلها سواء ، بل إن بعضها ليستحيل عليه ذلك تماماً كما سنوضح فى جزء تال من هذا الفصل . على أنه لابد من الإشارة إلى أن تقييم الدكتور شوقى ضيف للتجربة العلائية على أنها تشاؤم وسخط على الناس ، هو عندنا تقييم يسطح من تلك التجربة ويضيعها دون ثرائها الفكرى والروحى جميعاً .

والحق أن فى تلك القضية أبلغ الدلالة على الآصرة التى لا تنفصم بين الإبداع والنقد كليهما ، إذ إن كلا منهما يكمل الآخر وينميه ويفسره ويتطور به . فالدكتور طه حسين ، وهو ذو حس فنى وذوق أدبى لا شك فيهما ، رأيناه من خلالهما يحلق على مشارف الحقيقة فى تلك القضية ، غير أن معطيات النقد لم تكن تسعفه آنئذ ليحط فى القلب من حقيقة التجربة العلائية على نحو ما أتاحه النقد الجمالى للنقاد فيما بعد ، وعلى ذلك فاختلاف روح التناول وأدواته ، ومسارات الرؤى الفكرية بين النقاد ، لابد أن يفضى فى النهاية إلى نتائج مختلفة لما هم بصدد تقييمه من إبداع فنى ، فهذا الذى رآه الدكتور زكى مبارك هجاء شرساً وأكلًا للحم الإنسان ، وتناولناه نحن بتمثل مختلف فوصلنا من خلاله إلى نتائج مغايرة تماماً ، يتناوله ناقد محدث ضمن دراسته لتعبير المسرح الطليعى عن وعى الإنسان بالعبث فيقول : « وكتاب المسرح الطليعى ، فيما تنبىء أعمالهم ، سادرون فى مغامرة فكرية بعيدة المدى ، انشقوا فيها على زمانهم وحاولوا أن

---

(٤٢٣) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ٣٨٥ ، دار المعارف ، الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ .

يسبقوه مثلما فعل من قبلهم بودلير وكافكا ودستويفسكى ، إذ سبقوا ، بحساسية الإنسان المرهفة وحدسه العميق ، أحداثاً مالبثت أن تحققت كما تنبءوا ، وعززت صدق ما استجلوه وأعلنوه سلفاً ، وكتاب الطليعة المعاصرون لم يتخذوا ذلك المسار اختياراً ، بل أرغمهم الوعى بالعبث على التخلى عن كل تصور للوجود حازه العقل أو تعلل به من قبل ، ودفع بهم إلى الانصياع لرغبة بدت لهم فى ضوء ذلك الوعى أخلاقية ومشروعة : رغبة فى الخلاص من التعود الذى وجدوه متأصلاً فى النفس ، على تقبل الوجود من خلال مسلمات تجدها النفس مريحة لها لمجرد كونها مأمونة سهلة وميسرة لطول التواضع عليها ، حتى ولو كان الوجود ذاته يجردها من كل معقولية ويكشف من عبثها » .

ويستطرد الناقد ليوضح ما يراه من إيجابية ينطوى عليها الصدور عن ذلك الإحساس بالعبث واليأس فيقول : « ولقد كان ذلك التمرد ذاته ، على ما فيه من تشاؤم ، منجاة لأولئك الكتاب من التردى فى اليأس ، حقيقة أن مسرحهم يقف موقف الشقاق والمناوأة من الكثير مما يؤمن به عصرهم وتقوم عليه حضارتهم ، وحقيقة أن ذلك المسرح يصدم مشاهده ويزرى به ، ويسلب من قيمة قداستها ، ويعرى حياته وحضارته ، ويكشف له عما فيهما من خواء : مسرح وصفه يونسكو بأنه عودة إلى مالا يطاق ، يصل بكل مايتناوله إلى أقصى حدة له ، إلى حيث تكمن منابع المأساة ، مسرح عنف ، كوميدى بعنف ودرامى بعنف ، إلا أنه يفعل ذلك كيما يضع المشاهد وجهاً لوجه أمام الحقائق العارية المريرة لما وصلت إليه الحياة الإنسانية كما يراها كتاب ذلك المسرح »(٤٢٤).

ويشير النص السابق إلى جملة حقائق يحسن التبصر بها :

أولاها : أن معاناة الفنان الإحساس بالعبث ، ثم خلقه خلقاً فنياً ، ليس ترفاً فكرياً يقصد إليه باختياره ، وإنما هو قدره وما انتهى إليه تكوينه الفكرى والوجدانى ، أو ذلك التركيب الكيانى الناتج عن تفاعل حضارة الخارج مع فطرة الداخل .

ثانية تلك الحقائق : أن تعرية العالم والخلائق وكشف الخواء الكامن فى كل شىء وفقاً لواقع هؤلاء الفنانين الكيانى ، هو عمل إيجابى ، على الأقل فيما يتعلق بموقف هؤلاء الفنانين من الوجود الإنسانى .

ثالثة تلك الحقائق : هى أن النقاد المحدثين حينما يرون الفنانين المعاصرين طليعيين فى معاناة ذلك الإحساس بالعبث وتخليقه فنياً ، أو حتى حينما يعودون بإرهاصات ذلك إلى الواقعية القديمة لدى بلزاك وموباسان ، فإنهم فى الحقيقة يضيقون على أنفسهم مدى الرؤية

---

(٤٢٤) شفيق مقار : خمس مسرحيات طليعية ليوجين اونيسكو : مقدمة المترجم : ١٢ ، ١٣ .

ومجال الكشف لتاريخ النفس الإنسانية وترجمتها عن طريق الإبداع ، ذلك أن عمر معاناة الإنسان فى الكون ، هو عندنا وعند غيرنا أطول وأعمق من أن يسمح لنا بقبول تصورهم هذا ، ولا نحسب أن معاناة ذلك الإحساس هو من معطيات قرن أو قرنين من الزمان ، فميراث النفس الإنسانية عبر ملايين لا يعلمها إلا الله من السنين ، لا يمكن أن تتحول طبيعته هكذا ، تحولاً جذرياً وكيفياً خطيراً ، ليجد فيه – من العدم – ذلك الإحساس المروع بالعبث والخواء ، حتى وإن شهد عالمنا المعاصر حربين كونيتين وعانى من أهوال انشطار النواة لتدمير الإنسان ، ونحن – بكل المقاييس – نرى أن أهوال انشطار النفس الإنسانية أعمق فى رحم التاريخ الكونى مما يتيسر تحديده ، وأن معاناة النفس البشرية المعاصرة إن هى إلا تنويع فى الكم والكيف على رصيد نفسى ثابت ومتراكم ومستفحل عبر تاريخ الإنسان ، ويكفى أن نتذكر الصراع الرهيب للإنسانية ضد نفسها ، وبغرائز وأسلحة وحشية ، فى حروب بلغت دمويتها وقسوتها حد الخرافات ، ويكفى أن نتذكر مجابهة البشر منذ بدء الخليقة أهوال الطبيعة من وحوش وزلازل وبراكين ومجاعات مرعبة ، ولا نستبعد أن يكون بين تلك الأهوال انفجارات نووية رهيبة من فعل الطبيعة ذاتها ، نقول .. يكفى ألا يغيب عنا شىء من ذلك لندرك أن القول بألا جديد تحت الشمس هو قول لا يخلو من قدر هائل من صواب تمثل حقائق هذا الوجود الطبيعى والإنسانى الذى نعيشه ، وإذا كان المعول فى اعتبار فنانى العصر الحديث طليعيين على تجسيدهم معاناة العبث فى أعمال إبداعية ، فنحسب أننا لا نجاوز الحقيقة إذا قررنا أن أبا العلاء قد ترك لنا ذلك الإحساس تام الملامح ، مكتمل الأركان فى أعماله الإبداعية خاصة اللزوميات على نحو ما فصلنا آنفاً ، هذا فضلاً عن أنه كما أشرنا ، لا يمتنع لدينا أن يكتشف الإنسان كلما أوغل فى تحسس تاريخه النفسى السحيق ، أنماطاً من الإبداع مختلفة ، قد تكون بدائية وساذجة ، ولكنها ستكون بالقطع ذات دلالات بالغة على تركيبات النفس الإنسانية العامة وتحولاتها عبر التاريخ .

التصوف أو طلب المستحيل :

ولقد انتهت التجربة العلائية إلى أنه ليس غير الموت طريق للخلاص من أوصاب الكون ومعاناة الاغتراب والإحساس بالعبث فى الحياة والأحياء جميعاً ، وقبل أن نعرض لتفصيل ذلك ، نتلبث قليلاً لنتساءل : ترى هل كان بوسع المعرى ، وفقاً لمكونات نفسه وواقع معاناته وبمنطق شعوره الكامن ذاته ، ترى هل كان بوسعه أن يجد سوى هذا المخرج ؟ هل كان بمقدوره مثلاً أن يجد فى ملكوت الإيمان المطلق ورحاب التصوف العبق بسلام القلب وطمأنينة الروح خلاصاً لروحه المعذب ؟

.. يعرض الدكتور العشماوى ما انتهى إليه ويلسون من أن الخلاص من مثل تلك المعاناة الرهيبة ليس فى غير تنمية ملكة الكشف الصوفى عن طريق الإرادة .. يقول : « ماذا يمكن للغريب أن يفعل إذا كان تفكيره تفكيراً عقلياً صرفاً ؟ تلك هى المشكلة العويصة التى تجابه الغريب ، على أن تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل أمامه لحصر ما يحتاج إليه من وسائل الخلاص ، إنها إذن مشكلة الإنسان العاقل الذى فقد إيمانه بالله ولم يجد مايعوضه عن هذا النقص ، إنها أزمة العقل المسيطر على إنسان ، فأضعف العقل الصرف مركز الإشعاع العاطفى فى الإنسان وهو العقيدة الدينية ، من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفى عن طريق الإرادة ، ذلك أن العقل الحديث يشك فى إمكانية حدوث هذه الرؤى إلا إذا كان شيئاً صادراً عن الإرادة ، ومن ثم فإن الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين والأنبياء ، أو ليست هى الرؤيا التى تحدث لإنسان كشف عنه الغطاء ، وإنما هى الرؤيا التى تخلقها الإرادة خلقاً ، وفى مقدور الإرادة إذا قويت ، أن تصبح عاملاً حيوياً قادراً على إحداث الرؤى ، من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون أن يلتقط من نيتشه ركناً هاماً من أركان فلسفته وهى ضرورة تحول الفرد إلى قوة دافعة وإرادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من إمكانياته ، ومن ثم يصبح لوجود الفرد معنى أو طعم ، من أجل هذا دعا ويلسون إلى تطوير الإرادة وتنميتها ، وبالتالى تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها ، وهو هنا يتفق مع ما دعا إليه بعض المتصوفة الإنجليز ، وما تدعو إليه الفلسفة الهندية ، وما انتهى إليه المتصوف اليونانى الحديث جوزدجيف »[٤٢٥] .

ويستطرد الدكتور العشماوى ليقول إن كولن ويلسون عكف فى نهاية كتابه على شرح أفكار هؤلاء المتصوفة عن كيفية تنمية ملكة الرؤيا عند الإنسان ، وصولاً للخلاص من وطأة الإحساس بغربة الكون « فليس الإنسان بقادر على أن يجلو عن نفسه ما يعتريه من صدأ ، أو ما يغلف إحساسه من سماكة ، إلا إذا ظفر بشىء من السلام النفسى والهدوء الروحى ، فالذى يحجب عن الإنسان هذا القدر من الصفاء ليس إلا ما يغرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية ، ومن أمور تتصل بالسعى للرزق وما يتطلبه بقاؤنا من الخوض فى غمار الحياة العملية ، ومع إيمان ويلسون بأن هذه الأمور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الإنسان على الأرض ، إلا أنه يتطور مع ما يدعو إليه وليم بليك وغيره من المتصوفين ، من أن التأمل الروحى قد يؤلف بين الإنسان والوجود ، إن مثل هذا التأمل قادر على أن يحرر العقل من سلطان المادة ، ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة »[٤٢٦] .

---

(٤٢٥) العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٤٠ .

(٤٢٦) السابق : ٤١ .

ونحن فى الحق إذا ما تأملنا تجربة المعرى الميتافيزيقية ومعاناته الروحية ، لا نملك إلا أن نتساءل : كيف ؟ .. وما الوسيلة ؟ كيف وما الوسيلة إلى « تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفى عن طريق الإرادة » ، كيف وما الوسيلة إلى « تحول الفرد إلى قوة دافعة بإرادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من إمكانياته » ، إن التجربة العلائية تدفعنا دفعاً لرفض الزعم بإمكانية الرؤيا والكشف الصوفى عن طريق تنمية الإرادة ، هذا فضلاً عما يفرضه التداعى المنطقى للقضية من أن نقول بأن القضية الأساسية تكمن فى تنمية تلك الإرادة ، فجلى أن ذلك أعقد من أن يتم بمجرد رغبة الإنسان فيه ، ولو بدأنا بالتسليم بوجود إرادة ذات شأن لدى المرء ، ليس بالتنمية التى يذهب إليها ويلسون ، فذلك عندنا مطلب غير واقعى ، وإنما بالمحصلة الفعلية للذات كما كان الشأن لدى أبى العلاء ، لما رأينا تلك الإرادة بمجدية فى معانقة ضياء تجربة صوفية توحد الإنسان بالموجود الأعظم جل شأنه لتنتهى معاناته كما هو مأمول ، لقد خاض أبو العلاء تلك التجربة بالفعل ، وفقاً للمقاييس السابقة ولم يدرك رحاب التصوف ، بل ظل حتى نهاية أمره فريسة لمعاناته الرهيبة لا يرى من خلاص سوى ديمومة العدم ، وتأسيساً على ذلك نذهب إلى أن التحقق بتجربة صوفية منوط بالاستعداد الروحى وليس بالإرادة ، وذلك الاستعداد إن هو فى حقيقته إلا هبة إلهية لا شأن ولا قدرة لعقل الإنسان وإرادته عليها ، فضلاً عن أن طبيعة ذلك العقل ، وكنه تلك الإرادة وإمكاناتها ليست جميعها مما يختاره أو يصنعه الإنسان لنفسه ، ومن ثم نقول إن مفاتيح التجربة الصوفية وفتوحاتها وأسبابها ومواقيتها لا دراية بها ، ولا قدرة عليها ولا قانون لها إلا فى سدرة المنتهى .. يقول الأستاذ العقاد عن التصوف : « وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولا تشيع فى الجماعات وقد توصف « بالعبقرية الدينية » إذا بلغت مرتبة « التأصل والابتكار »[٤٢٧] . ولقد امتلك المعرى جبروت العقل ورهافة الإحساس والذوق وقدرات الإبداع والخلق ، ولكنه حرم تلك الملكة الفردية ، أو بالأحرى تلك الهبة الإلهية التى لا يغنى عنها غيرها للتحقق بتجربة صوفية .. إن الرجل قد بذل أقصى الممكن من بشريته ، وأهدر غاية ما بوسعه من مطالب الغرائز ودوافع الشهوات ، وقبع فى بيته لا يقتتل ، أو حتى ينتقل طلباً لمال أو سلطان أو متاع ، وصدق وأصاب تماماً حين أخبر عن نفسه فقال :

عشت من أيسر حال   وتشبهت بظل[٤٢٨]

---

(٤٢٧) عباس محمود العقاد : الله : ١٨٦ ، الهلال ، العدد ٢٠٧ سنة ١٩٦٨ .

(٤٢٨) اللزوميات ٢/٣٥٩ .

وخاض خلال ذلك تجربة معاناة وتأمل تكاد تكون فريدة السمات والأبعاد ، وأثبت من قبل ذلك ومن بعده إرادة لا قبل بها إلا لذوى العزم من جبابرة الإنسان ، غير أن أسرار السعادة الروحية والغبطة القلبية لا يعلمها ، ولا يهب مفاتيحها إلا الله سبحانه إذ إنه رغم المعاناة الرهيبة ، حرم الرجل من أن يبترد روحه الغريب المعنى ، بقطرات سرمديات من عذوبة الفناء فى الحق سبحانه وتعالى ، وتمسكاً منا بأقصى الموضوعية ، نقول إن الرجل حرم من الوصول الصوفى طبقاً لما بين أيدينا من نصوص هى عمدتنا ووسيلتنا المشروعة الوحيدة لاستخلاص النهاية الروحية لتجربته الميتافيزيقية ، وخارج هذا النطاق ، فإن مصير الروح العلائية عبر مراحل التجربة وبعدها لا يعلمه إلا الحق سبحانه وتعالى وقد وسعت رحمته وحكمته كل شىء ، ونحن ، فى إطار الموضوعية كذلك ، نقول إنه لو كانت الخواتيم فى التجارب الصوفية منوطة بالمجاهدات والإرادات – وفقاً لمنحى كولن ويلسون ومن أخذ بمثل رأيه فى تلك القضية – لتعين أن يكون أبو العلاء واحداً من المتصوفة الكبار ، بل إن بعضهم فى القديم والحديث قد عدوه فعلًا من المتصوفين ، والنظرة المتأنية دالة على أن البشر ممن يعانون الإحساس بالاغتراب والعبث ، غير مهيئين لاستقبال التجارب الصوفية إلا ندرتهم النادرة ، بل يمكننا القول بأن أبعدهم عن تلك التجارب هم هؤلاء الذين جبلوا على أن يكون لتفكيرهم اليد الطولى فى حياتهم النفسية من نمط رجلنا **أبى العلاء ، إذ ليس له ولا لنمطه من البشر حيلة فى أن التركيب النهائى للفطرى والمكتسب لديهم ، يجعل العقل أولًا وأساساً منفذهم إلى الوجود ومنفذ الوجود إليهم ، وليس العاطفة والوجدان(٤٢٩) .**

واستشفاف روح النصوص التى كشفنا من خلالها طبيعة الزهد العلائى ، يدل على أن الرجل مارس تجربته الزهدية لا على أنها مجاهدات روح تسعى للخلاص بالفناء فى الكمال المطلق جل شأنه ، وإنما خاضها من خلال عقل حاكم يسعى لاستخلاص إرادة ، وإثبات ذات ، وتكثيف موقف فكرى يشجب الحياة ويرفضها بمواقف سلوكية عملية .

---

(٤٢٩) يتحفظ الدكتور مصطفى بدوى تجاه آراء ويلسون فى التصوف ، ويكاد يرفضها . فيقول : « إن الحديث فى التصوف يكتنفه الغموض بالضرورة ، بيد أن القارىء لا شك محق حين يطلب من الكاتب ، الذى يحدثه عن محنته حديث من يعرف السبيل إلى خلاصه أن يوضح له الأمور ، ولكننا نشك فى قدرة الإنسان على التفكير الواضح والتعبير الجلى . وبالتالى على مثل هذه المسائل ، وتذكرنا النتيجة الغامضة المعتمة التى انتهى إليها ويلسون بما فى كلمات الفيلسوف « فيتجنشتين » من حكمة « واجب الإنسان أن يصمت فى الأمور التى لا يستطيع أن يتحدث عنها » .

دراسات فى الشعر والمسرح : ٢٦٠ ، ٢٦١ - الهيئة المصرية العامة للكتاب بالأسكندرية . الطبعة الثانية ١٩٧٩ .

ولقد أسلفنا أن يقين أبى العلاء بوجود خالق قادر حكيم كان يقيناً راسخاً ، ولكنه - فيما يبدو - كان يقيناً عقلياً صرفاً ، من حيث أن عقل الرجل المتسيد حتم استحالة وجود الخلق والكون بدون خالق قادر مهيمن ، غير أنه فيما تدل القرائن كلها ، كان يفتقد الحدس الصوفى الذى يشع من الداخل وسط جبروت هذا العقل ، ومن ثم غاب عن تكوينه الروحى ذلك الصفاء النورانى الذى إن وهبه الله للإنسان ، امتدت بينه وبين مطلق الوجود جسور من الألفة والشوق والذوبان والسكينة ، ومما لا تخفى دلالته فى هذا الصدد أن أبا العلاء لم يستطع أن يرى فى التصوف غير هيكله الخارجى ، وترتب على ذلك أن اتجه إلى التصوف والمتصوفة بغير قليل من تهكمه وسخريته .. يقول الرجل فيهم :

نحن قطنيـــة ، وصوفيـــة أنـــــتم ، فقطنى من التجمل قطـــــنى
تقطعـــون البـــلاد بطنـــا وظهـرا إنما سعيكم لفـــرج وبطـــن[٤٣٠]

ويقول أيضـاً فى سخرية مرة قاسية :

رويـدك يا سحابـة لا تجـــودى على السبخات ، من جهـل هميـت
طلبت ديانـة بـين البرايـــــا لقد أشوت سهامك إذ رميـت[٤٣١]
تزيـوا بالتصـــوف عن خـــداع فهل زرت الرجـال ، أو اعتميت ؟
وقاموا فى تواجدهـم فـــداروا كأنهـم ثمـال مـن كميـــت
وما رقصـــوا حـذارا مـن إلـــه ولا يبغـــون إلا ما حميـــت
وجـدت النـاس ميتـا مثـل حـى بحسن الذكر ، أو حيا كميت[٤٣٢]

ومع تسليمنا بما التبس بالتصوف الحقيقى من شعوذة وتزيدات ، نقول إن روح النصين السبقين وغيرهما ، تنبىء بأن الرجل ، وفقاً لتركيبه الكيانى الذى خبرناه تماماً ، لم يستطع أبداً أن يتقبل قدرة التجربة الصوفية الحقة على أن تكون معراجاً نورانياً يصل بالروح إلى وحدة فردوسية بالملكوت الأعلى ، تلك الوحدة التى يتخلص الإنسان فى قدسية إشراقها من كل صراعاته وانشقاقاته وأوصاب ذاته ، فمحنة الرجل أنه رغم مجاهداته ومعاناته ، لم يكن مهيئاً بطبيعته للاندماج فى الوجود ، بل بقى واقفاً بإزائه عمره ، يحاوره ويطاوله ويحاول اقتحامه بغية الوصول إلى جوهره وكنه حقيقته .

---

(٤٣٠) اللزوميات : ٥٧٥/٢ .
(٤٣١) السابق : ٢٤٠/١ .
(٤٣٢) اللزوميات : ٢٤٠/١ - السبخات : واحدتها سبخة وهى الأرض الفاسدة التى لا تنبت ، أشوى السهم : أخطأ العرض . اعتميت : اخترت ، التواجد : التوله ، الكميت : الخمرة .

وإذا كان التهيؤ الطبيعي لتقبل التجربة الصوفية ، والذى هو هبة لا شك فيها من الخالق سبحانه ، هو سمة الرؤيا الصوفية لدى القديسين والأنبياء وغيرهم من عباد الله المصطفين ، فليس أمامنا إلا أن نشك تماماً فى إمكانية وجود ذلك الكشف الصوفى الذى سعى إليه ويلسون عن طريق الإرادة ، أو على الأقل لابد أن نتساءل بحذر قلق عن كنهه وصفاته ، إذ لو كان ذلك النمط من الكشف ممكناً لتحقق به أبو العلاء لتحقق شرائطه كاملة فى تجربته ، وبغض النظر عن اختلاف التسميات ، نقول إننا لا نعرف سوى الكشف الصوفى الذى لا يكون بغير تهيئة إلهية للذوات ، وقذف قدسى لأنوار الحقيقة فيها ، هذا الكشف الذى حجب عن أبى العلاء ، ولم يكن لشموخ إرادته ، أو لمجاهداته الحياتية حيلة فى بلوغه لأن طبيعة الرجل لم تتهيأ فى الأساس لاستقباله .

الخلاص بالموت .. أو الكون فى العدم :

لم يغث روح الرجل المعنى ، كما رأينا ، بخلاص صوفى يحرره من غربته وغثيانه فى عالمه الغريب المتفسخ ، إن أبا العلاء الذى وجد نفسه ، كما يخبرنا عنه بحق الأستاذ أمين الخولى ، يقول عبر اللزوميات كلها دون مواربة إنه توقف عن الانتماء لديناميكية الكون ، وتأ عن تشكيله النفسى والشعورى العام ، وهو إذ عجز عن أن يكون فى الكون ، فقد أصابه الغثيان فسقط :

بت أسيرا فى يدى برهة   تسير بى وقتى .. إذ لا أسير
كطائر ، قيل : ألا تغتدى ؟   فقال : أنى .. وجناحى كسير ؟[٤٣٣]

ويقول الرجل :

ما مقامى إلا إقامة عان   كيف أسرى..وفى يد الدهر أسرى؟[٤٣٤]

إن أبا العلاء لم يعد خلية حية تنتمى لجسد الحياة الكل ، وإنما انفصل تماماً عنها ، وعكف على رصد التلاشى والإحساس الرهيب به ممزوجاً بمعاناة الأسر :

عمرى غدير .. كل أنفاسى به   جرع تغادره كأمسى الناضب[٤٣٥]

ويقول أيضاً :

ولى نفس ، لم يزل دائبا   ينجز وقتى حتى نجز[٤٣٦]

---

(٤٣٣) اللزوميات : ٦١١/١ .
(٤٣٤) السابق : ٥٩٩ .
(٤٣٥) السابق : ١٦٧ .
(٤٣٦) السابق : ٦٣٦ .

ولم يكن ذلك الإحساس الكياني بالتلاشي والأسر منفصلًا عن شعور قاتل آخر بتمام العجز :

أما تراني في الزمان محتبس ... أعمارنا تعجز عما يقتبس[٤٣٧]

والرجل إلى ذلك على غاية الوعي بما غشيه من الغثيان واختلال الكيان ، إذ يقول :

كأنني راكب اللج الذي عصفت ... رياحه، فهو في هول وتمويج[٤٣٨]

ويقول أيضاً :

كأننا والزمان يمضي ... ركب سفين في لج بحر[٤٣٩]

وليس على من يتحسس بنفسه جليدية التلاشي ، وخوائية الإحساس بالأسر والعجز والغثيان ، إلا أن يشعر في الوقت ذاته بعبث قاتل لا يحد قد انبث في تضاعيف الحياة وتحكم في صميم الكون ، بل إن الزمان يمثل بالفعل في وجدان الرجل وليداً على غير منطق ، يعبث في كل شيء وبأى شيء ، ويعاقب أو يكافىء وفق نزوات غير مفهومة ولا محكومة :

نهار وليل عوقبا ، أنا فيهما ... كأني بخيطي باطل أتشبث
أظن زماني ، كونه وفساده ... وليدا بترب الأرض يلهو ويعبث[٤٤٠]

والتمعن في هذا الذي ينبيء به الرجل عن نفسه وعن إحساسه بالوجود ، يدل بلا خفاء على أنه انتهى إلى حالة كيانية يفضلها الموت ، إذ هي بالفعل حالة الضياع والاختلال وفقدان القدرة ، ومعاناة الصراع ضد النفس وضد الكون :

ألم تر أنني حي كميت ... أداري الوقت ، أو ميت كحي ؟
أحاذر عالمي .. وأخاف مني ... وألحى الناس ، بله بني لحي[٤٤١]

ويقول أيضاً :

جهل مرامي أن تكون موافقي ... وشكوك نفسي بينهن تعادي[٤٤٢]

---

(٤٣٧) اللزوميات : ٦٩/٢ .
(٤٣٨) السابق : ٢٧٠/١ .
(٤٣٩) السابق : ٥٤٦
(٤٤٠) السابق : ٢٢٤
(٤٤١) السابق : ٦٥٤/٢
(٤٤٢) السابق ١ ٢٩٥

إنه الانشقاق التام على النفس والآخرين وعلى الكون جميعاً ، وهل يتيسر لامرئ سحقه ذلك المناخ القاتل أى قدر من إدراك هوية الذات أو الكون ؟

ويبكم ، إن رأيتمونى يومـــا جثة فى الثرى ، فلا تلقطونـــى
أنا كالحرف ، ليس ينقط ، واللـ ـه حسيب الجهال إن نقطـونى
بت كالواو ، بين يـاء وكســـر لا يلام الرجال إن يسقطونـى(٤٤٣)

وتلك حال يغيب عنها الاتزان والمنطق داخل الذات وخارجها ، حتى لتعدم القيم والمعانى مطلقاتها التى تقاس إليها الأمور ، وحتى ليصبح العدم هو النعمة الكبرى :

وقد أسفت لخير .. إذ علمت به وما أسفت عليه كيف لم يـدم(٤٤٤)

إن الرجل بات يدرك إدراكاً كيانياً أنه لا حقيقة سوى انتهاء الديمومة وتسيد العدم ، حتى ما قد يبدو خيرا ، إن هو فى الحقيقة إلا الوهم ، إنه يستشعر الغربة والدوار فى نفسه وفى الكون ، وإذ تعذرَ على الرجل أن تبرأ جراحات روحه بالسباحة فى بحار التصوف النورانية ، فقد انتهى إلى أنه لا خلاص إلا بالموت الذى هو الحق واليقين .. يقول الرجل فى بيت يشمل تجربة بحجم الكون كله :

وما لنفسى خلاص من نوائبهـــا ولا لغيرى .. إلا الكون فى العدم(٤٤٥)

ويقول أيضـاً :

ثيابى أكفانى ، ورمسى منزلـــى وعيشى حمامى ، والمنية لى بعث(٤٤٦)

إن معاناة الرجل شعوره القاتل بالتساقط والتلاشى وانعدام الكيان ، هى بمنطق المعاناة والإحساس أقبح من كل التصورات الإنسانية عن الموت الفعلى ، ومن ثم فالحياة الدنيوية هى الحمام ، والمنية هى المنقذ والمخلص من ذلك الجحيم .

ويقول أيضـاً :

أنا صائم طول الحياة ، وإنمـــا فطرى الحمام، ويوم ذاك أعيد(٤٤٧)

---

(٤٤٣) اللزوميات : ٥٧٧/٢
(٤٤٤) السابق : ٤٤٩
(٤٤٥) السابق : ٤٥١ .
(٤٤٦) السابق : ٢٤٥/١ .
(٤٤٧) السابق : ٣٣٩ .

. . سون

طال صومى ، ولست أرفع سومى   ووفودى على المنية فطر[٤٤٨]

فالموت هو المخلص من معاناة الحياة ، والمرقاة إلى عيد العدم ونعمته .

ويقول كذلك :

قوتى غناى ، وطمرى ساترى ، وتقى   مولاى كنزى ، وورد الموت موعودى[٤٤٩]

لقد بات الرجل لا يعلل النفس خلاصاً من محنتها إلا بالموت ، فليست الحياة سوى تلك العلة القاتلة التى عاناها وتنفسها ، ولا برء منها إلا بالردى :

وما العيش إلا علة برؤها الردى   فخلى سبيلى أنصرف لطياتى[٤٥٠]

ويقول أيضاً :

رب .. متى أرحل عن هذه الـ   ـدنيا ، فإنى قد أطلت المقام
والعيش سقم للفتى منصب   والموت يأتى بشفاء السقام[٤٥١]

ويقول :

جدث أريح وأستريح بلحده   خير من القصر الذى آذى به
ولأشربن من الحمام كؤوسه   ما بين جامده وبين مذابه
عذب يعذبنى البقاء ، وللردى   يوم يخلص من فنون عذابه[٤٥٢]

والموت ليس مخلصاً للروح من محنة الحياة فحسب ، بل هو كذلك منقذ من وطأة ذلك الصراع الملازم لانشقاق الذات على نفسها وعلى الكون والآخرين جميعاً .

ويقول الرجل :

حياتى تعذيب ، وموتى راحة   وكل ابن أنثى فى التراب سجين[٤٥٣]

ويقول :

---

(٤٤٨) اللزوميات : ٤٧٦/١

(٤٤٩) السابق : ٣٨١

(٤٥٠) السابق : ٢٢٣ طياق : واحدتها طية ، بتخفيف الياء وتشديدها : الوطر والحاجة ولا يستقيم وجود الياء فى كلمة (خلى) إلا على أنه يخاطب أنثى مفردة .

(٤٥١) السابق : ٤٨٤/٢ .

(٤٥٢) السابق : ١٦٧/١ .

(٤٥٣) السابق : ٤٩٧/٢ .

أروح من عيش ، جنى لى أذى ... موت أتانى راحة واصطلام
طيف حمام زارنى فى الكرى ... فمرحبا بالطيف لما ألم[٤٥٤]

ويقول أيضاً :

والعيش داء ، وموت المرء عافية ... إن داؤه بتوارى شخصه حسما[٤٥٥]

وهو يرى أن بقاء الإنسان حياً هو العلة التى لا برء منها إلا بالموت ، والذى يداوى من أمراض جسمه العضوية ويبرأ منها ، يترك المرض العارض ، إلى المرض الحقيقى وهو صحة الجسم ومن ثم الاستمرار فى الحياة :

يداوى المريض كيما يصح ... وهل صحة الجسم إلا مرض ؟[٤٥٦]

وهل يخلص الإنسان من شرور نفسه وشرور دنياه غير الموت ؟

لما ثوت فى الأرض ، وهى لطيفة ... قدماؤنا أمنت من الأحداث
لم يستريحوا من شرور ديارهم ... إلا برحلتهم إلى الأجداث[٤٥٧]

وإن الرجل على ذلك ليتلهف إلى قضائه تلهف المعنى إلى الخلاص مما يعنيه :

متى أنا للدار المريحة ظاعن ... فقد طال فى دار العناء مقامى
وقد ذقتها ، ما بين شهد وعلقم ... وجربتها من صحة وسقام[٤٥٨]

فالمحصلة النهائية للحياة ، هى الشعور بلاجدواها ، وبوطأة أذاها ، واستحالة الخلاص من ذلك بغير الموت .

ويقول الرجل :

أقضى الدهر من فطر وصوم ... وآخذ بلغة يوما بيوم
وأعلم أن غايتى المنايا ... فصبرا ، تلك غاية كل قوم
لعل العيش تسهيد ونصب ... وراحتى الحمام ، أتى بنوم[٤٥٩]

فالموت هو المخلص والغاية ، ولعل العيش حالة أرق لا تلبث أن تنتهى بالنوم الأبدى الذى هو الموت .

---

(٤٥٤) اللزوميات : ٢/٢٨٦
(٤٥٥) السابق : ٤٢٧ .
(٤٥٦) السابق : ٩٦ .
(٤٥٧) السابق : ١/٢٥١ .
(٤٥٨) السابق : ٢/٤٤٧ .
(٤٥٩) السابق : ٤٦٤ .

ويقول فى سوداوية ناضحة بمعاناته ، ومنبئة بتوقف انتمائه لدورة الحياة :

أعفى المنازل قبر يستراح بـه   وأفضل اللبس ، فيما أعلم الكفن(٤٦٠)

ويقـــول :

إن الإران أمام الحى محتمـــل   فكيف يدرك أشباحا لنا أرن ؟
لعل موتا يريح الجسم من نصـــب   إن العناء بهذا العيش مقترن(٤٦١)

لقد بات الرجل من فرط اتجاهه الفكرى والوجدانى للموت مخلصاً من محنته ، يتعامل مع متعلقاته المادية من نعوش وأكفان ، بتلقائية تعامل سواه مع متطلبات الحياة من المباهج والمتاع .

وأبو العلاء المؤمن بجبرية الحياة ، يؤمن تبعاً لذلك بالحظوظ وبالنحوس ، والموت عنده دلالة حظ وتوفيق ، بينما امتداد العمر بالإنسان على نقيض ذلك :

الموت حـظ لمن تأملـــه   وليس فى العيش ، إن تؤمل حظ(٤٦٢)

ويقـــول :

لقد طال عمرى طول الظفر فاتصلت   به الأذاة ، وكان الحظ لو قلما(٤٦٣)

ويقـول كذلك :

رغبنا فى الحياة لفرط جهـــل   وفقد حياتنا حـظ رغيـــب
شهدت ، فلم أشاهد غير نكـــر   وغيبنى المنى .. فمتى أغيب ؟(٤٦٤)

إنه فى واقعه الوجودى النفسى ، ليس إلا مغترباً ساعياً إلى لحده ، وسيجد فى سعيه إلى أن يدركه :

أخو سفـر ، قصـــده لحـــده   تمادى به السـير ، حتى بلـغ(٤٦٥)

---

(٤٦٠) اللزوميات : ٤٩٩/٢ .
(٤٦١) السابق : ٤٩٩/٢ - الإران : سرير الموت ، الأرن : النشاط .
(٤٦٢) السابق . ١١٥ .
(٤٦٣) السابق : ٤٢٨ .
(٤٦٤) السابق : ١٠٤/١ .
(٤٦٥) السابق ١٤٧/٢

ويقـول كذلك :

قد طـال سيرى فى الحيـــا ة ولى ببطن الأرض منـزل(٤٦٦)

وكيف لا يجد الرجل إلى لحده والموت عنده فجر ستنشق به ظلمات الحياة ؟ :

مرحبا بالموت والعيـش دجـى وحمام المرء كالفجـر سطـــع(٤٦٧)

وإنه ليشترى الموت بحياته ، شراء الرابح المتمسك بصفقته :

من باعنى بحياتى ميتة سرحـــا بايعته ، وأهان الله من ندمـــا
والخير أجمع فى غبراء تأدم بى هذا التراب ويفرى الجسم والأدما

ويقول أيضـاً :

لعمرى لقد بعنا الفنـــاء نفوســـنا بلا عوض عند البياع ولا ثنيـا(٤٦٩)

وإنه فى غمرة هذا الإحساس المتفاقم بالتفتت والتساقط ، ليتساءل متلهفاً عن مخلصه المنتظر فيقـول :

مـتى أهـــلك يا قومـــى فقد حـــق لـــى المهـــلك

ثم لا يلبث أن يستطرد ليؤصل هذا المبتغى المعتم ، ويربطه بدوافعه المتمثلة فى لاشيئية الحياة ، فنقـول :

فقـير كـل من فـى الأر ض ، إن العبد لا يملك(٤٧٠)

ويتساءل أيضاً عن الموعد المنتظر الذى ينهى معاناة الآلام والصراع ، فيقول :

متى أنا فى هذا التراب مغيـــب فأصبح لا يجنى عـلى ولا أجنى ؟
ويوم حصولى فى قرارى نعمـــة على كيومى لو خرجت من السجن(٤٧١)

وإنه إذ يتلهف على هذا اللقاء ويسعى إليه ، ليشكو طول عمره الذى عوقه عن ذلك :

متى يلحقـــنى بالـركـ ـب ، هذا الجمـل الآرك ؟
ألا قد ذهـــب النـــاس ونضـوى رازم بـــارك(٤٧٢)

---

(٤٦٦) اللزوميات : ٣٧٠/٢ .
(٤٦٧) السابق : ١٤٣ .
(٤٦٨) السابق : ٤٢٩ .
(٤٦٩) السابق : ٦٤٣ – الثنيا : استثناء شىء من المبيع يبقى للبائع .
(٤٧٠) السابق : ٢٤٨ .
(٤٧١) السابق : ٥٣٦/٢ .
(٤٧٢) السابق : ٢٥٠ . – الآرك : الملازم مكانه ، النضو : البعير المهزول ، الرازم : الذى لا يقوم إعياء وكلالا .

وهو يربط سعيه للموت ببعض من مسبباته حين يخاطب من يستمعان له ، فيقول :

وإن شئتما أن تخلصا من أذاتها ... فحطا بها الأثقال واتبعاني(٤٧٣)

ولم لا يقول ذلك إذا كان قد انتهى إلى أن الموت هو المخلص الحق ؟ :

من أحسن الأحداث وضعك غابرا ... فى الترب يأكله تراب أغبر(٤٧٤)

ويقول أيضاً :

وكأس المنية أولى بى وأروح لى ... من أن أكابد إثراء وإحواجا(٤٧٥)

وإنه ليدهش ممن لا يشاركه الرغبة فى الخلاص من الحياة بالموت الذى هو المخلص من معاناتها ولا جدواها ، وأبو العلاء الذى خبر نفسه وخبر الإنسان ، ليعلم كم تشق رؤاه تلك على سواه من البشر ، وكم تحتاج فى قبولها إلى حزم تفتقر إليه الخلائق فيقول :

إن جسرا على المنية حزم ... والبرايا من عبشة فوق جسر(٤٧٦)

إنه يعلم أن الانتهاء إلى طلب العبور على المنية طريقاً إلى القبر ، والإلحاح فى ذلك المسعى كما يفعل ، لا تقدر عليه إلا النفوس الخاصة التى انجلت عنها تلك العبشة التى حجبت الحقائق عن بنى الإنسان .

ويقول أيضاً :

لا يرهب الموت من كان امرأ فطنا ... فإن فى العيش أرزاء وأحداثا
وليس يأمن قوم شر دهرهم ... حتى يحلوا ببطن الأرض أجداثا(٤٧٧)

وهل يجد ذو اللب راحة نفسه وخلاص روحه – وفقاً لأبى العلاء – فى سوى الموت ؟ :

وإن الموت راحة هبرزى ... أضر بلبه داء عياء(٤٧٨)

وتلك هى الأقضية قد حكمت على الإنسان بألا تنتهى معاناته إلا بالموت :

قضى الله أن الآدمى معذب ... إلى أن يقول العالمون به قضى
فهنىء ولاة الميت يوم رحيله ... أصابوا تراثاً واستراح الذى مضى(٤٧٩)

---

(٤٧٣) اللزوميات : ٥٤٨/٢ .
(٤٧٤) السابق : ٤٤٥/١ .
(٤٧٥) السابق : ٢٦٥ .
(٤٧٦) السابق : ٥٩٩ الجسر ، بفتح الجيم : بمعنى العبور ، العبشة : الغباوة .
(٤٧٧) السابق : ٢٤٨ .
(٤٧٨) السابق : ٥١ .
(٤٧٩) السابق : ٧٢ .

إن معاناة الرجل محنة الحياة بفكره ومشاعره ، قد وثقت هذه الصلة بين الموت وبين راحة الإنسان كما رأينا ، وكما يقول أيضاً :

والحال ضاقت عن ضمها جسدى ... فكيف لى أن يضمه الشجب ؟
ما أوسع الموت يستريح به الجسـ ... ـم المعنى ويخفت اللجب[480]

وإنه ليطمع أن يتجاوز الراحة الصغرى – النوم – إلى الراحة الكبرى التى لا يحس بعدها وقر الأوصاب والآلام :

والموت نوم طويل ما له أمد ... والنوم موت قصير .. فهو ينجاب[481]

والمنية هى الملجأ من ملل العيش ، والملاذ الذى لن يصادره على الرجل مصادر ، ولن تقتحمه عليه مفاسد الحياة والناس :

مللت عيشى .. فعوجى يا منية بى ... وذقت فنيه : من بؤس ومن رغد
غدى سيوجد أمسى ، لا ينازعنى ... فى ذاك خلق وأمسى لايصير غدى[482]

والمنية كذلك خلاصه من سأمه الكونى ، وعودة إلى رحم الكون ، حيث السلام الأبدى فى باطن الأرض :

سئمت الكون فى مصر وكفر ... ومن لى أن أحل جنوب قفر
أعلل حين أغرث بالخزامى ... وأشرب، إن ظمئت، نزيع جفر[483]

أما ذاك الفتى الذى واتته منيته مبكرة ، فإنها قد جنبته ما كان محتوماً أن يعانيه من مشاق الحياة لو امتد به العمر :

قدم الفتى ، ومضى ، بغير تحية ... كهلال أول ليلة من شهره
لقد استراح من الحياة معجل ... لو عاش كابد شدة فى دهره[484]

وأبو العلاء فى إحساسه المدرك بالموت مخلصاً من المعاناة ، على وعى تام بما صار إليه من اغتراب عن الناس ، حتى لقد يبدو إزاءهم مجنوناً يهذى بالكلام :

ذرونى يفقد الهذيان لفظى ... وأغلق للحمام على بابى[485]

---

(480) اللزوميات : 1/110 الشجب : الهلاك ، اللجب : الضجة .
(481) السابق : 95 .
(482) السابق · 376
(483) السابق · 547 أغرث أجوع ، الجفر البئر الواسعة
(484) السابق 571
(485) السابق 166

إنه رافض للدنيا مطلقاً ، وليس لأسباب عارضة تتعلق بملابسات قد تتعقد ثم تنفرج ، الدنيا عنده مرفوضة لأنها فاسدة مفسدة أصلًا ، ولأنها تفتقد كل ما يجعلها جديرة بأن تعاش .. ولذلك يبقى الموت فى النهاية هو الهدف وهو المخلص :

بقائى فى الدنيا على رزيـــة | وهل أنا إلا غابر مثل ذاهـب ؟
إذا خلق الإنسـان ظـل حمامـه | وإن نال يسرا من أجل المواهب[٤٨٦]

ويقول أيضـاً :

أما الحياة ، ففقر لا غنى معـه | والموت يغنى ، فسبحان الذى قدرا
وكم مصائب فى الأيـام فادحـة | لولا الحمام ، لعدت كلها هدرا[٤٨٧]

ومن ثم فالمعرى يكاد يكون مادحاً للموت حين يقول :

يدل على فضل الممات ، وكونـه | إراحة جسم ، أن مسلكه صعـب
ألم تر أن المجد تلقاك دونـه | شدائد ، من أمثالها وجب الرعب ؟
إذا افترقت أجزاؤنا حط ثقلنـا | ونحمل عبئاً حين يلتئم الشعـب
وأمس ثوى راعيك وهو مـودع | ولو كان حيا قام فى يده قعب[٤٨٨]

إن الموت الذى يتطلع إليه الرجل بفكره ، ولا يدركه لامتداد العمر به ، لهو أشبه بالمجد الذى لا ينال بغير المشقة والمعاناة ، إنه بالفعل مجد راحة الإنسان وتخليصه من أثقال الحياة ومخازيها وصراعاتها ، ولو لم يكن ذلك الأب المشار إليه فى الأبيات قد ثوى فاستراح بحفرته ، لكان الآن نهباً للصراعات وأحوال المسئوليات والأطماع والرغبات ، ومن ثم فأبو العلاء مشتاق لمنيته اشتياق المحب ، إذ يقول :

تقدم الناس ، فيا شوقنـا | إلى اتبـاع الأهل والأصدقـاء[٤٨٩]

إنه فى أتون المعاناة يهش للموت المخلص فيقول :

وشف بقاء ، صرت من سوء فعله | أهش إلى الموت الزؤام وأطرب[٤٩٠]

وإنه ليقسم أن الموت أشهى وأعذب من الحياة ، ولو بقى للأموات حس لأخبرونا بذلك :

---

(٤٨٦) اللزوميات : ١/١٤٨ .
(٤٨٧) السابق : ٥٠١ .
(٤٨٨) السابق : ٨٤ . الشعب : المتفرق ، وأراد بالراعى هنا الأب ، القعب : القدح الضخم أشار به إلى طمع الإنسان .
(٤٨٩) السابق ١/٧٠ .
(٤٩٠) السابق ٩٠ شف ق .

ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت   لآليت أن الموت فى الفم أعذب[٤٩١]

ثم يلتفت إلى دنياه فيزجرها ، تلهفاً إلى طريق الردى ، ويقول :

جهزينى .. لحاك الله والـــدة   على أتبع أصحابى ، فأنتجــز[٤٩٢]

ويلح بالطلب نفسه على دنياه ، فيقول :

لحاك الله ، يا دنيـا خلوبـــا   فأنت الغـادة البكر العجـــوز
وجدناك الطريق إلى المنايـــا   وقد طـال المدى ، فمتى نجـوز
سئمنا من أذاك فنجزينـــا   فإن مروءة الوعـد النجـــوز[٤٩٣]

ويقــول كذلك :

أهلا بغائلة الردى وإيابهـــا   كيما تسـترنى بفضـل ثيابهـــا
إن المنيــة لم تهــب متهيبـــا   فالعجز والتفريط فى هيابهـــا[٤٩٤]

إنه لعجز من البشر عن مواجهة واقع وجودهم الممسوخ فى إحساس الرجل ، وتفريط منهم فى التحقق من أن الموت هو الحق وهو المخلص ، ومن ثم فهم يتهيبون مما لا راحة لهم إلا بملاقاته .

ويتحدث أبو العلاء عما بينه وبين الموت من آصرة وثقى فيقول :

إن يقـرب الموت مـنى   فلسـت أكـره قربـــه
وذاك أمنـــع حصــــن   يصـبر القـبر دربـــه
من يلقـــه لا يراقـــب   خطبا ، ولا يخشى كربه
كأنـنى رب إبــــــل   أضحى يمــارس جربـه
أو ناشـــط يتبغــــى   فى مقفر الأرض عربـــه
وإن رددت لأصـــــلى   دفنت فى شر تربـــــه
والوقـت ما مـــر إلا   وحل فى العمر أربه[٤٩٥]

---

(٤٩١) اللزوميات : ١/٨٦ .
(٤٩٢) السابق : ٦٢٢ .
(٤٩٣) السابق : ٦٢٣ .
(٤٩٤) السابق : ١٧٢ .
(٤٩٥) السابق : ١٣٤   جربه : واحدها أجرب ، الناشط : الثور الوحشى ، العربه : يبيس البهمى ، وهو نبات كالشعير إلا أنه أصغر ورقاً وأرق وأقصر ساقاً .
أربه : أراد أرب الموت ، وهو الموت نفسه .

ويرى أبو العلاء فى الموت حقيقة موضوعية ، باعتباره من مظاهر القدرة الإلهية على أن تساوى بين الخلائق فى كل شىء :

عز الذى بالموت رد عنينـا ... كفقيرنا ، ومقيمنا كالراحـــل
ما أسرع التغيير إن مره الفـــلا ... بسرابه ، فالليل إثمد كاحـل
أعيا الخلاص من السقام وصورة الـ ... قمر المنير إلى هلال ناحـــل
أعجبت للطفل الوليد بمهـده ... م يخط: كيف سرى بغير رواحل ؟
قد عاش يوميه ، وعمر ثالثـا ... ثم استراح من المدى المتماحـل
كم سار من سنة أبوه ، فيالـه ... قطع المسافة فى ثلاث مراحـــل
رفعت له لجج البحار ، فعامها ... ونجا وأصبح سالما بالساحل(٤٩٦)

فبعد أن يقرر الرجل تلك الصفة الفعلية للموت ؛ إذا به يستطرد وجدانيا إلى تلك الجسور العلائية القائمة بين خواء الحياة ومحنتها ، وبين الموت مخلصاً منها ، فنراه فى البيتين الثانى والثالث يقول : إنه لولا مخادعة البشر أنفسهم لرأوا رأيه فى حياتهم العابثة الفاسدة تلك ، ولأدركوا الأشياء فى شيئيتها لا من خلال موروثاتهم وأوهامهم ، ولعلموا استحالة خلاص الإنسان من آلامه واضمحلاله من الكمال إلى النقص ، إلا بالموت ، وبمنطق شعور الرجل وفنه ، نرى هذا الطفل ذا الأيام الثلاثة قد واتته حقيقة الحياة وأدرك لا جدواها ، ومن ثم تخطاها من فوره إلى نعمة العدم المطلق ، لقد تجاوز - بقدرة من الله - معاناة البشرية فى متاهات الحياة ، وسبح لجج الظلمات التى كان حتماً عليه أن يبتلى بها لو امتد به العمر ، ووصل إلى حيث الأمان والسلام فى ملكوت الموت .

ولما كان التراب أحد العناصر الأربعة فى الإنسان ، بل يكاد يكون العنصر الأكثر دلالة على طبيعته ، فقد ورد لدى المعرى ملازماً للموت ، إذ هو الأصل ، وهو المستقر والمستودع ، بل هو الأب والجد والأم ، وكل شىء منه فى البدء ، وإليه فى المنتهى .. يقول أبو العـــلاء :

ومازال هذا الجسم مد فارق الثرى ... على تعب حتى أعيد إلى الرمس(٤٩٧)

ويقـــول :

وأخلقنى مر الزمـــان وكـــده ... فصار أديمى كالسقـــاء المرمـــم
فعد جسدى للعنصر الطهر تسترح ... إذا صرت تقضى الفرض عند التيمم(٤٩٨)

---

(٤٩٦) اللزوميات ٢٠٠ ، ٣٥٣ مره ، برك الأشجار ، سهل ، طويل
(٤٩٧) السابق ، ٣٩٠ .   (٤٩٨) السابق ، ٤٤٠

ويقول أيضــاً :

ويرزأ جسم المرء ، حتى إذا أوى إلى العنصر الترب لم يرزأ الجسم[٤٩٩]

ويقـــول :

الترب جدى، وساعاتى ركائب لى والعيش سيرى وموتى راحة الجسد[٥٠٠]

ويقـــول :

والترب نقليه ظلما ، وهو والدنا وكم لنا فيه من قربى ومن رحم[٥٠١]

وكيف لا تكون الراحة العظمى فى الموت ، وقد عاد به الأبناء إلى كتف أبيهم الحقيقى وهو التراب ، وإن جحدوا هم ذلك الانتماء ؟ بل إن هذه الآصرة التى غيبتها أعاصير الحياة ، لهى آكد بين التراب وبنيه البشر منها بين الآباء والأبناء ، إذ يتحلل الجسد البشرى إلى أصله الترابى دون معاناة أو صراعات ، فالبرء الأبدى للإنسان لن يكون إلا بالعودة إلى الأصل : التراب والأرض :

إذا غدوت ببطن الأرض مضطجعا فثم أفقد أوصابى وأمراضــى[٥٠٢]

ويقول الرجل فى ابتهال متلهف ، وإحساس عميق بالتلاشى ، وبالانتمائى الكيانى إلى الأرض :

جسدى خرقة تخاط إلى الأر ض ، فياخائط العوالم خطـنى[٥٠٣]

وإنه إذ يعانى مناخ الغربة والقلق الوجودى فيحس بالكون كله سجناً ، وبالكينونة فى الحياة مهانة وإذلالا ، فقد أفضى به ذلك إلى أن يرى المنايا والقبور حصوناً ، والتراب صيانة للإنسان . فيقـول :

إذا عدت الأوطان فى كل بلـــدة لقوم سجونا ، فالقبور حصــــون
وما كان هذا العيش إلا اذالـــة فعل ترابا بالحمــــام يصــــون
فكن بعض أشجـار تقضت أصولها ولم يبق فى الدنيا لهن غصــون[٥٠٤]

---

(٤٩٩) اللزوميات : ٣٧٧/٢ .
(٥٠٠) السابق : ٣٧٣/١ .
(٥٠١) السابق : ٤٥٣/٢ .
(٥٠٢) السابق : ٩٢
(٥٠٣) السابق · ٥٧٥ .
(٥٠٤) السابق : ٤٩٦/٢

والمرء حين يتخلص من معاناة الحياة بالموت ، يبرأ تبعاً لذلك من طبيعته الإنسانية التي جرت عليه الإحساس المكثف بغربته وغربة الحياة والأحياء ، إن العودة للأصل الترابي تحرير أبدي من تلك العذابات :

إنما هذه الحياة عناء فليخبرك عن أذاها العيان
ما يحس التراب ثقلا إذا ديـ ـس ، ولا الماء يتعب الجريان(٥٠٥)

ويقول كذلك ، متلهفاً إلى عنصره الترابي الذي يحرره من طبيعته المجلبة للمعاناة :

ومن ضمه جدث ، لم يبل على ما أفاد ، ولا ما اقتنى
يصير ترابا ، سواء عليـ ـه مس الحرير ، وطعن القنا(٥٠٦)

وأبو العلاء ، المدرك حتى الأعماق فساده الشخصي وفساد عالمه ، يتلهف على يوم الخلاص ففي كنف الترب تكون السكينة الأبدية :

بني الدهر .. مهلا .. إن ذممت فعالكم فإني بنفسي .. لامحالة .. أبدأ
متى ينقضي الوقت .. والله قادر .. فنسكن في هذا التراب ونهدأ(٥٠٧)

وإنه ليرى الخطل فيمن يضعون الموتى في توابيت خشبية ، فليس آنس ولا أرفق بالإنسان من التراب .. :

قد يسروا لدفين حان مصرعه بيتا من الخشب لم يرفع ولا رحبا
يا هؤلاء اتركوه والثرى ، فله أنس به وهو أولى صاحب صحبا(٥٠٨)

وهل بعد طهارة العنصر الترابي وطيبه .. يجوز أن يوضع الطيب مع الأجساد المقبورة ؟ :

زودوه طيبا ليلحق بالنا س ، وحسب الدفين بالترب طيبا(٥٠٩)

ويقول كذلك :

هنيئا لجسمي إذا ما استقر وصار لعنصره في العفر
ولست أبالي إذا ما بليـ ـت من وطىء القبر أو من حفر(٥١٠)

---

(٥٠٥) اللزوميات : ٥٠٨/٢ .
(٥٠٦) السابق : ٨٢/١ .
(٥٠٧) السابق : ٤٦ .
(٥٠٨) السابق : ١٢١ .
(٥٠٩) السابق : ١٣٣ .
(٥١٠) السابق : ٦١٥ .

ويقول أيضاً :

تعود إلى الأرض أجسادنا ونلحق بالعنصر الطاهر
ويقضى بنا فرضه ناسك يمر اليدين على الظاهر[٥١١]

ولا معدى لمن يربط هذا القول وأضرا به بالمناخ العام لفكر الرجل ، من أن يرى مدى الإحساس الذى اكتنفه بجنابة الإنسان وافتقاده البراءة والطهر ، حتى إذا تخلص بالموت من طبيعته الإنسانية الدنية ، عاد عنصراً ترابياً نقياً طاهراً للمتيمم قضاء تيممه به .

ولقد فصلنا القول آنفاً فيما انتهى إليه أبو العلاء من الجبرية وافتقاد الإنسان حرية الاختيار وقدرة التأثير فى مصيره .. وبينا أيضاً أن رصد الرجل المستقصى لمعالم التفسخ والانشقاق فى البشر ، ذو صلة وثقى بتلك القضية ، فمعاناة فكره المتيقظ تلك المفاهيم التى انتهى إليها ، تسوقه فيما نرى إلى الربط بين معالم السوء والشر فى الإنسان ، وبين عبوديته لمصيره من ناحية ، ولغرائزه وطبائعه الموروثة من ناحية أخرى ، إن الإنسان الذى ورث عبوديته فى أعراقه منذ الزمن السحيق ، لايتصور – وفقاً للرجل – إلا أن تكون صفاته وأنماط سلوكه نابعة من ذلك الموروث ، ولايبعد عن ذلك ما ألح عليه من أن الموت يخلص الإنسان جسداً وروحاً من الشر ومن الأسر ، فالإنسان فريسة لهما لأنه فريسة لقدره ولعاداته وغرائزه الطبعية ، ولماضيه وآتيه جميعاً ، وليس غير الموت مخلصاً من أسر الشر للإنسان ، أو من الإحساس القاتل بالأسر ، والخضوع الذى لايدفع للبشر ، ويؤكد أبو العلاء هذا الإحساس الوجودى بالأسر وبتطلعه إلى الموت محرراً ومخلصاً فيقول :

أذهنى طال عهدك بالصقال وماج الناس فى قيل وقال
ستطلقنى المنية عن قريب فإنى فى إسار واعتقال[٥١٢]

ويقول صادراً عن التصور ذاته :

وماتزال جسوم فى محابسها حتى يفرج عن أكبادها الكبد[٥١٣]

ويناشد البارى عز وجل أن يمن عليه بالموت خلاصاً من الأسر ، فيقول :

يارب عيشة ذى الضلال خسار أطلق أسيرك، فالحياة إسار[٥١٤]

---

(٥١١) اللزوميات : ٦٠٣/١ .
(٥١٢) السابق : ٣٣٨/٢ .
(٥١٣) السابق : ٣٢٢/١ .
(٥١٤) السابق : ٤٥٠ .

ويؤكد ذلك الإحساس المكثف إذ يقول أيضاً :

متى ألق من بعد المنية أسرتي أخبرهم أنى خلصت من الأسر[٥١٥]

ويحدث نفسه حديث العارف بأن إحساسه الرهيب بوطأة الحياة عليه ومعاناته قيود الأسر فيها ، قد تكون مشاعر يستعصى فهمها وتصورها ، فتبدو إذا قيست إلى شعور الآخرين بالحياة ، كالعجائب ، فيقول :

ومن العجائب أننى عان بها أرجو المنية أن تفك إسارى[٥١٦]

ويبدو أن أبا العلاء قد تمثل الروح أفدح معاناة للأسر من الجسد إذ إنه أقام لها من جسدها سجناً مباشراً ، حين قال :

أرانى فى الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدى ناظرى ، ولزوم بيتى ، وكون النفس فى الجسد الخبيث[٥١٧]

ويقول أيضاً فى توكيد هذا السجن الجسدى للروح :

مازالت الروح قبل اليوم فى دعة حتى استقرت بحكم الله فى الجسد[٥١٨]

هذا فضلًا عن أسر الروح والجسد كليهما فى السجن الأكبر .. سجن الوجود .. يقول المعرى فى تحرير الروح من أسر الجسد بالموت :

أتأسى النفس للجثمان يبلى وهل أسى الحيا لفراق دجن ؟
وماضر الحمامة كسر ضنك من الأقفاص، كان أضر سجن[٥١٩]

إنها لن تأسى لهلاك الجسد الذى تحررت منه إلا إذا أسف السجين لكسر قيود أسره وتحرره من ربقة عبوديته .

ويقول كذلك :

إذا سخطت روح الفتى فليقل لها لعمرك ماوفقت أن تسكنى الجسما
فإن هى قالت : ماعلمت ، فربها من الموت يعطيها لأدوائها حسما[٥٢٠]

(٥١٥) اللزوميات : ٥١٨/١ .
(٥١٦) السابق : ٥٨٤ .
(٥١٧) السابق : ٢٤٩ . - النبيث : الشرير .
(٥١٨) السابق : ٣٧١ .
(٥١٩) السابق : ٥٦٥/٢ .
(٥٢٠) السابق : ٤١٩ .

ويقول أيضـاً :

لابد للروح أن تنـأى عن الجسـد   فلا تخيم على الأضغان والحسد[٥٢١]

ويقـول :

وما فتئت روح الفتى فى نوائب   تمارسها حتى استقلت عن الجسم[٥٢٢]

ويقـول :

رب روح كطائر القفـص المسـ   ـجون ، ترجو بموتها التسريحا[٥٢٣]

ويناجى الرجل روحه .. على وعد التحرر بالمنية من الأسر فيقول :

يا نفس .. يا طائرا فى سجن مالكه   لتصبحن بحمد الله مسروحـا[٥٢٤]

ويذهب المعرى إلى أن الموت يبطل شراً أساسياً أحدثته الحياة إذ وحدت بين الروح والجسد ، فيقـول :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما   كانا وديعين لا هماً ولا سقمـاً
مفرد الشيء ، خير من تألفـه   بغيره ، وتجر الألفـة النقمـا[٥٢٥]

وعلى ذلك ، فالموت الذى يحرر الوجود الإنسانى من أسر الحياة ، يعيد للجسد والروح سلامهما الأولى قبل أن يتحدا فى كينونة واحدة :

فراق الروح هـذا الجسـم فيـه   على نوعيهمـا نعـم جسـام[٥٢٦]

ولا يغيب عنا كيف كانت نزعة التوحد والانفراد مكوناً نشطاً فيما انتهى إليه التشكيل النفسى لأبى العلاء ، وكانت كذلك أحد المعالم الأساسية التى ميزت سلوكه العملى فى النصف الأخير من حياته ، هذا فضلًا عن أن طراز الرجل من ذوى الإبداع الفنى المتميز لا تحسبهم يكشفون عن أثمن ما بالكون الإنسانى من مشاعر مدركة للذات والوجود ، إلا فى كنف التأمل ، والتأمل خاصية فنية وإنسانية لا تعطى أقصى حضرها ، وتدرك غاية كمالها إلا بالتوحد والعزلة ، وعلى ذلك نرى الشعور العلائى الغامر بما نجم عن اتصال الروح بالجسد ، ثم اتصالهما كليهما بالكون الأرضى ، من فساد ومعاناة وإحساس لا يحد بأغلال الأسر ، نرى ذلك كله وثيق الصلة ، بل وينبع من صميم الفكر الشعورى

(٥٢١) اللزوميات : ٣٧٢/١ .
(٥٢٢) السابق : ٤٣٧/٢ .
(٥٢٣) السابق : ٢٩٤/١ .
(٥٢٤) السابق : ٢٩٣ .
(٥٢٥) السابق : ٤٢٨/٢ .
(٥٢٦) السابق : ٤٠١/٢ .

لأبى العلاء وهو محمل فى الوقت ذاته بأبلغ الدلالات على ما انتهى إليه الرجل من تنفس العبث واللاشيئية والتحلل فى كل شيء ، ومعاينة الدوار والخواء والتساقط فى نفسه وفى الآخرين ، ومن ثم انتهى إلى أن رأى الموت محرراً للروح من أسر الجسد ، ومحرراً للإنسان روحاً وجسداً من أسر الحياة ، ثم إلى رفض الكون ماضيه وحاضره وآتيه ، لأن الكينونة على أى صفة هى شقاء مطلق ، ومن ثم فلا شيء غير اللاشيء .. ولا منقذ من لاجدوى الوجود إلا العدم ... ومن اللب فى محنته وواقعه النفسى الذى لا حيلة له فى دفعه ، وضع الرجل الإنسانية منذ ألف عام تجاه الهول الأكبر ببيته المروع :

وما لنفسى خلاص من نوائبهـــا ولا لغيرى ، إلا الكون فى العدم[٥٢٧]

وأنماطه فى اللزوميات - كما رأينا - جد موفورة .

مكان العبث العلائى من الاتجاهات العبثية المعاصرة :

للمرحوم الدكتور محمد مندور مقالات خصبة عن أبى العلاء ، وعن الغفران ، ذهب فيها إلى أن الاعتماد على العلم والأصول إنما يكون فى دراسة الصياغة فحسب ، أما فهم تجارب الكتاب والشعراء ، فيجب أن يكون « فهماً نفسياً .. لا تحده أصول ولا يمليه علم » .

وهذا عندنا حق لا نرتاب فيه ، إذ إن التجارب الفنية والروحية ، تصدر بالضرورة عن نفوس ، مهما بلغت بينها درجات التشابه العام ، فإنها تظل تحمل من صفات التميز والتفرد ما يجعل الحكم على نفسين بمعيار واحد ، وبنظرة واحدة ، خطأ فادحاً وابتعاداً عن حقائق الأشياء ، وحتى من يتشابهون فى المزاج الفطرى المميز ، ويعيشون فى بيئة واحدة ، تختلف لدى كل منهم المحصلة النهائية لتفاعل خارجهم البيئى مع داخلهم الفكرى والمزاجى والعاطفى كماً وكيفاً ، وتأثيراً وتأثراً ، ولا أدل على صدق ذلك من استحالة تطابق العطاء الإبداعى بين شاعرين أو بين مجموعة من الشعراء حتى وإن اشتركوا فى المزاج النفسى والخارج البيئى والموضوعات الفنية .. ويقول الدكتور مندور : « فأبو العلاء لا يشبه أحداً على الإطلاق ، ولقد التمس له النقاد أشباهاً من لوكريس إلى أناتول فرانس إلى دانتى إلى ملتون إلى شوبنهاور إلى الخيام ، وليس فى كل ما كتب إلا ضروب

---

(٥٢٧) اللزوميات : ٢/٤٥١ .

من التجوز وإغفال لدقيق المفارقات ، إذ أين إيمان دانتى وملتون من يأس أبى العلاء العقلى ؟ وأين تقريرات لوكريس من عبث رجلنا الفكرى ؟ وأين تشاؤم شوبنهاور الفلسفى من ثورته العاطفية ؟ وأين سخرية أناتول فرانس من استهتاره ؟ »[٥٢٨] .

ونحن أساساً نتفق مع الفكر العام للدكتور مندور فى تلك القضية ، مع تحفظ يسير مؤداه أن الفصل الحاسم قد لا يتيسر بين بعض حالات النفس والفكر التى أوردها ، بل إنه قد لا يتيسر أن تحدد لكل من تلك المصطلحات – فضلًا عن جوهر الحالات ذاتها – خصائص مستقلة تميزه عما يشبهه أو يشاركه فى المنحى العام تمييزاً حاسماً ، ذلك أن اليأس العقلى عند أبى العلاء ، وتشاؤم شوبنهاور الفلسفى وإن لم يتطابقا ، فقد أديا بالرجلين فى نهاية الأمر إلى العدم ، وهذا لا يعنى بالطبع ضرورة التماثل التام بين مفهومى العدم لدى كل منهما ، إلا أن التباين بين البشر فى تمثل تلك المطلقات ، لا يقاس – فى نتائجه على الأقل – بتباينهم فى السمات النفسية الأخرى ، فتصور المؤمنين للكمال المطلق سبحانه أو للثواب والعقاب على سبيل المثال ، قد تختلف لديهم تفصيلاته ودقائقه ، ولكن بما لا يؤدى – فيما أرى – إلى أثر ذى بال على حقيقة إيمان كل منهم .

ولقد سعينا قدر الطاقة إلى أن نتمثل روح التجربة العلائية من خلال معايشة العطاء الفنى للرجل ، لا من خلال مواقف مسبقة ، أو قواعد وأصول علمية صارمة ، ومعايشة العطاء الفنى لأبى العلاء ، تعنى بداهة معايشته من خلال بيئته النفسية والخارجية وقد تفاعلتا فى كل واحد هو التركيب الكيانى لأبى العلاء على نحو ما فصلنا آنفاً ، وقد خلصنا من ذلك إلى أن الرجل قد عصف به فكر محسوس شامل بأنه فاسد وعاجز ومنشق على نفسه ومتساقط ، وأن البشر جميعاً على شاكلته بحكم الطبيعة الإنسانية الفاسدة المشتركة ، وإن لم يدركوا ذلك إدراكه ويعانوه فى أنفسهم وفى الآخرين معاناته ، وتعين علينا أن نرد هذا الشعور العلائى الكثيف بتلاشى الإنسان إلى جبرية الرجل ، فالصلة بينهما وفقاً لمناخه النفسى ولمنطق معاناته لا تخفى على متأمل ، وعجز المعرى كذلك عن أن يستريح إلى علة غائية لمطلق الوجود تربط النتائج بالمقدمات والأهداف بالأسباب والتصرفات ، ومن ثم فهو كون يفتقد المنطق والحكمة ولا قانون فيه لغير الفساد والتناقض والعبث ، والمحصلة النهائية لمعاناة الرجل أن الكون والإنسان خطيئتان أصليتان ، ولا مخلص منهما سوى العدم المطلق .

---

(٥٢٨) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١٢١ .

ولقد لفتنا إلى أنه وإن كان الفكر النقدى غالباً ما يعتبر الإحساس بالعبث وخلقه فنياً ظاهرة معاصرة ، فالرأى عندنا غير ذلك ، ودليلنا التجربة الإبداعية العلائية التى صدرت عن إحساس مكتمل الأركان بالعبث منذ ألف سنة ، إن معاناة اللاجدوى فى الإنسان والوجود - شعوراً وإبداعاً - لم تبدأ بسورين كيركجارد فى الدانمارك ولم تنته بسارتر وكامى فى فرنسا ، ولاشك أن آباء أوائل كثيرين لهم ، منهم أبو العلاء ، قد مضوا فى قلب الزمن بعد أن عانوا محنة الإحساس بالغثيان وفقدان الهوية سواء أبدعوا تلك المعاناة فنياً أم لا ، ولئن كان ذلك الإحساس الوجودى بالخواء والسقوط ظاهرة مرضية تلتهم بعضاً من بنى الإنسان ، فلا مفر لنا من التسليم بكينونتها فى الحاضر والمستقبل ، ما بقى فى هذا الكون الغامض الملغز بشر ذوو عقول حساسة ووجدانات يقظة مرهفة .

ولعلنا حريون بعد ذلك بأن نتلمس مكان تجربة العبث العلائية من تجارب العبث التى نعرفها فى العصر الحديث .

يتابع الدكتور مندور تخلق مناخ العبث بنفس أبى العلاء منذ محنة العمى ثم .. « عجز أبى العلاء عن فهم حكمة ما ابتلى به من محنة ، مع إحساسه القوى بوقعها فى نفسه : يقين من الألم ، وعجز عن الفهم : هذا هو مصدر الحالة النفسية التى تحكمت فى كل ما كتب .. نزلت بالرجل محنة العمى ، وهو المرهف الحس المعتز بملكاته ، فتألم ألماً مبرحاً ، ويئس من الإفلات منها ، ثم حاول أن يجد فى فهم سرها عزاء ، فيئس من الفهم أيضاً ، ولكأنى به يتساءل فى فزع : ولم ابتليت دون غيرى ؟ وهل لم يكن من الممكن أن أكون بصيراً كسواى ؟ وطغت الممكنات على تفكيره فانتهت به إلى ذلك الاستهتار العقلى الذى يفسر الكثير من متناقضاته كما نجده فى أساس ذلك العبث الذى يطالعنا فى رسالته .. والذى لا شك فيه أن طول الإحساس بالألم والعجز عن الخلاص منه أو التسليم بحكمته ، خليق بأن يقود إلى نوع من اليأس العقلى يردد كل رأى ولا يؤمن بأى رأى ، وقد امحت قيود الواقع التى تحكم تفكيرنا وتقضى فيه بالصحة أو البطلان ، وهذا ضرب عنيف من الثورة العقلية كم سيق إليه رجال ممن يعجزون عن تغيير الواقع فيرفضونه ، وكأنه لا وجود له ، وقد ذهب إيمانهم بكل شئ وبكل أحد ، لأن قوة إحساسهم بالألم لم تدع فى نفوسهم فراغاً لغيره .. لم يستطع أبو العلاء أن يرضى بالواقع فرفضه فى ثورة عنيفة لم تجتح واقعه هو فحسب بل اجتاحت كل واقع ، وضرب بعقله الجريح فى عالم الممكنات ، وقد أرهف الألم تفكيره ، فإذا به عابث ، والعبث أكبر مظاهر حساسية العقول »[٥٢٩] .

---

(٥٢٩) محمد مندور : فى الميزان الجديد ١١٨

وبعد أن يستعرض تفرقه ديهامل بين الهيومر والإضحاك والمرح ، وبعد أن يحدد هو الفرق بين السخرية والتهكم يقول الدكتور مندور : « ومن الواضح أن ما نسميه سخرية أبى العلاء ليس شيئاً من كل هذا ، وإنما هو عبث يأس ، عبث رجل استوى عنده كل شئ لأنه لا يؤمن بغير ألمه ، .. إن ما فى نفسية أبى العلاء مما يسميه نقادنا تشاؤماً وسخرية ونسميه ثورة وعبثاً مردهما إلى ما ابتلى به من محنة نزلت فلاقت مزاجاً خاصاً أنتج ما بين أيدينا من أدبه »[٥٣٠] .

ويؤكد الدكتور مندور على تصوره للمناخ العلائى فيقول إن صميمه فيما يعتقد « إيمان بالألم ، يقابله يأس من اليقين العقلى ، وثورة على الواقع ، وعبث بالممكنات » وهذا عنده « جمّاع حقيقته النفسية »[٥٣١] .

ونلاحظ أن الدكتور مندور قد تمثل التجربة العلائية دون قيمتها الفكرية والإنسانية ، ونزل بها من تجربة فى حجم الكون كله ، إلى مجرد آلام وأحزان حلت بالرجل عقب إصابته بالعمى ، فوترت مشاعره ، وشتت تفكيره ، وعلى الرغم من أنه ربط ربطاً عابراً بين تلك المحنة ، وبين مزاج المعرى ، إلا أنه – كما تدل النصوص التى أوردناها – قد صور الفكر العلائى حبيساً لتلك الآفة طول حياته ، ولا يشك أحد فيما ينجم عن فقد البصر من ألم ، خاصة فى مثل رهافة حس أبى العلاء ، غير أن حصر القضية فى حدود الآلام والانفعالات ، يجعلها أضيق من أن تتسع لتلك التجربة التأملية الميتافيزيقية التى فصلنا أركانها آنفاً ، ومن الوارد أن تكون الإرهاصات فيها على النحو الذى صوره الدكتور مندور ، غير أنها بالضرورة قد تجاوزته لتصبح موقفاً فكرياً وشعورياً شاملًا ذا جذور عميقة ، ونتائج حاسمة من مطلق الوجود ، ولقد أطلنا النظر فى عناصر التجربة العلائية ونتائجها ، وأقمنا كل قول فى ذلك على دعائم ثابتة ودالة من شعر أبى العلاء ، وفى الفصل الأول من هذا البحث تناول مفصل لمحنة العمى وتأثيرها على الرجل ، ومن أبرز ما التفتنا إليه أنه أيف آفته فى سن الرابعة ، وتهيئ تلك السن المبكرة فرصة ثمينة لتجاوز قدر هائل من آثار المحنة ، وتكون معواناً على التكيف مع الواقع الجديد ، ولعلنا لا نعدم تدعيماً لرأينا هذا فى قول المعرى نفسه :

---

(٥٣٠) محمد مندور : فى الميزان الجديد : ١١٥ .

(٥٣١) السابق : ١٢١ .

إذا ألف الشئ إستهان به الفتى فلم يره بؤسا يعد ولا نعمى
كإنفاقه من عمره ومساغه من الريق عذبا، لايحس له طعما[٥٣٢]

والذى يمكن لتلك الألفة التى أشار إليها الرجل فى أول البيتين من استيعاب الأمور والتقليل من آثارها ، أن يبدأ تعاملها مع تلك الأمور والظواهر فى سن مبكرة على نحو ما أشرنا ، وعلى نحو ما كان شأن الرجل مع آفته .

ويشير المازنى إلى أن محنة الرجل ما كانت لتدفعه إلى اعتزال الناس وبغض الحياة وممارسة تجربته الزهدية ، وما كانت لتعوقه عن تولى القضاء الذى وليه جده وأبوه وعمه وابن أخيه أو تمنعه من أن يكون ماجناً ، فما صدت عاهة إنساناً عن ذلك .. ثم يقول : « ودع هذا واسأل : ماذا حرمه العمى ؟ إنه شاعر أديب وعالم متفلسف ، وقد عرف له أهل زمانه ومن جاء بعدهم من الأجيال غزارة الفضل ووفرة العلم ، وحدة الذكاء وسعة الإحاطة باللغة والحذق بالنحو وجودة الشعر ، والإلمام بكل علم معروف فى عصره ، وكان تلاميذه يعدون بالمئين ويزحمون داره ، ولما مات أنشد على قبره المراثى أربعة وثمانون شاعراً ، فهو قد فاز فى حياته بالحظ الأجل من الشهرة والتوقير ، وما يزال إلى يومنا هذا فى المحل الأول والأرفع بين شعراء العربية ، أما فيما عدا ذلك مما هو من الحياة الخاصة الشخصية ، فما حرم شيئاً أو كانت الآلة تعوزه فيه كما يقول ، وإنما حرم هو نفسه ، وآثر لنفسه العزوف وأبى عليها كل متعة ، فالأمر مرجعه إلى إرادته لا إلى عماه ، وإذا قلنا إرادته فقد قلنا ما ينزع به إليه مزاجه السوداوى الخاص ، وما بنى عليه من الطباع ، وهذا عندى مفتاح شخصيته ، والذى أرد إليه ما كان من سيرته »[٥٣٣] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن العمى وآلامه لا ينفيان عن التجربة العلائية ، ولكنهما لا يفسران عندنا شموليتها وعمقها اللذين استوعبا الكون كله على نحو ما فصلنا ، ولا يجوز أن ننسى أن غير واحد من مفكرينا المعاصرين قد عانوا نظير إحساس المعرى بالاغتراب والتفسخ وفقدان الهوية ، وهم مبصرون أصحاء وأثرياء ، ونحن لا ننسى ما أسلفناه من أن النفوس الإنسانية متمايزة ولا يعمم القياس عليها ، ورغماً عن ذلك ، فإنى لا أحسب أن التجربة العلائية كانت لتتغير تغيراً جذرياً وكيفياً ما لم يفقد الرجل بصره ، أو أن أبا العلاء كان سيصير إلى نقيضه بدون تلك الآفة .

---

(٥٣٢) اللزوميات : ٤٢٠/٢ .

(٥٣٣) المازنى : أبو العلاء شاعر إنسانى : ١٥٧ ، المهرجان الألفى .

واللافت أن جمهرة من عولوا على العمى فى التجربة العلائية ، لم يروا من آثاره إلا عنصر الآلام والأحزان ، وهو عندنا أقل آثاره شأناً وأضحلها عمقاً وأكثرها خفوتاً بفعل الزمن والتعود ، خاصة لدى من له مثل عقل وإرادة أبى العلاء ، على حين أنهم تجاهلوا أخطر آثار تلك الآفة من حيث كانت لدى الرجل دليلًا شخصياً ملموساً ، مباشراً ودائماً على عبث الحياة وفوضاها وانتفاء المنطق عنها ، وذلك البعد الميتافيزيقى الكامن فى تلك الآفة – لا كونها مصدراً للآلام والأحزان يخفت بالألفة والتعود – هو أخطر مافيها بالإضافة إلى رجل له مكونات الشخصية العلائية فكراً وشعوراً ، ذلك لأنه يتفاقم وتزداد وطأته ودلالته لدى الرجل كلما استفحلت سيطرة الإحساس بالعبث ومعاناة الخواء والغثيان عليه ، وعلى ذلك فالقيمة الحقيقية للعمى فى التجربة العلائية هى دلالته النفسية والميتافيزيقية الحاسمة والمتزايدة والمتفاعلة مع الواقع الروحى للرجل برفض الحياة لعبثها ولا جدواها ، لا فيما نتج عنه من آلام الحرمان لفقد حاسة البصر فى حد ذاتها .

ولقد عبر الدكتور مندور بما يدل على أن العبث عنده صفة لأبى العلاء حين قال : « وقد أرهف الألم تفكيره فإذا به عابث – العبث أكبر مظاهر حساسية العقول – عبث رجل استوى عنده كل شئ » وليس المقصود بالعبث فيما نحسب إلا الإحساس الوجودى بفساد الكون والإنسان وافتقادهما المعنى والهوية والجدوى ، وما يترتب على ذلك من غياب التلقائية ، واستيلاء غاشية الغثيان والعجز عن الاستمرار على الإنسان ، ولقد عايشنا الإبداع العلائى فى تصويره معاناة الرجل ذلك المناخ فى داخله وخارجه معاً ، مما أفضى به فى النهاية إلى التماس الخلاص فى العدم .

يتحدث شفيق مقار عن ذلك الإحساس أو الوعى بالعبث فيقول : « ذلك الوعى ، هو على وجه التحديد منبع أدب « العبث » سواء فى شكله الروائى عند كاتب مثل كافكا ، أو فى شكله المسرحى المعاصر عند بيكيت ويونسكو وأضرابهما ، ولا يعنى ذلك أن أولئك الكتاب يصدرون عن الموقف الذى يرى الوجود عبثاً بوصفه مذهباً فلسفياً يعتنقونه أو يترجمون عن مقولاته فى أعمالهم الدرامية ، فكل كاتب منهم يحاول أن يفصح عن رؤياه الذاتية للعالم ، وكل ما هنالك أن تلك الرؤى الذاتية قد تواءمت عن صدق فى حدسها واستجابة أصحابها لأزمة الحضارة التى يعيشون فى ظلها مع ذلك الموقف الفكرى المعاصر الذى رأى الوجود عبثاً وخواء ، أو هم بالحرى قد عبروا فى رؤاهم تلقائياً عن ذلك الإحساس بالعبث الذى وجده كامى شائعاً فى العصر كله ... فالمسألة إذن مسألة موقف منصب على مايجده أصحابه فى الوجود من عبث ، وليس صادراً عما قد توحى به

الكلمة من أنهم ملاقون الوجود به من عبث ، وترجمة لفظ : Absurde بالعبث ، فيها على أية حال إبهام لمعناها ، لأن اللفظة تعنى أكثر من ذلك وأبعد ، تعنى الخواء الممعن الذى يقرب لفرط سخفه من الإستحالة ، حتى ينقلب الشئ متى انطوى عليه إلى عبث لا طائل من ورائه كصخرة سيزيف »(٥٣٤) .

ويقول الدكتور حسن حنفى : « ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام أن الاغتراب داخل فى صميم الوجود الإنسانى ، وأنه داخل فى نسيج الإنسان ، نحن مدانون بالاغتراب ، ومهما حاول الإنسان من خلال الحرية ، ومن خلال إحساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الإجتماعية ومن خلال العمل أن يتجاوز أو أن يشفى من الاغتراب ، فإنه سيموت مغترباً لأن الحياة نفسها اغتراب »(٥٣٥) .

لقد عانى المعرى إذن شعوراً كيانياً بالغربة فى نفسه ، ورصد كذلك هيمنة العبث واللاجدوى على العالم ، فأنكر نفسه وعالمه وكرس الموت والعدم ، وهذا الذى عاناه الرجل وخلقه فنياً قبل قرون عشرة ، هو فى الحقيقة لب المناخ الشعورى العام الذى عاناه وعبر عنه مفكرو العبث والاغتراب والتمرد واللامعقول من الوجوديين فى العصر الحديث ، فالإحساس المعاصر بالعبث إذن ، هو مدرك وجودى وعنصر من العناصر التى عرف بها العالم هذا المذهب .

على أن شيئاً فى الفكر والإنسان لا يمكن أن يتولد طفرة أو يوجد من فراغ .. ففضلًا عما أشرنا إليه من أن معاناة العبث شعور قديم قدم الإنسان ، وأن تجربة إبداعية قد تمت من قلب مناخه المكتمل هى التجربة العلائية ، فإننا فى المدى القريب نستطيع أن نلمح الإرهاصات الأولى للوجودية المعاصرة كامنة فى فكرة فلسفة صراع المتناقضات لدى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) وفى الفلسفة الديالكتية بشكل عام ، يقارن هنرى ودانالى توماس بين فلسفتى كل من هيوم وهيجل ، بما يكشف عن نقاط الاتفاق والخلاف فيقولان : « إن هيوم يرى أن العلة تفسر نفسها » ، والعالم هو علته العقلية لأن العلة والوجود شئ واحد ، وإذا أردنا أن نجيب من يتساءلون عن علة كل شئ ، فواجبنا أن نقول : « كل شئ » وإذا كان الوجود وحدة تشمل كل شئ - كما يعتقد هيجل - فإنه يحمل فى طياته حالة اللاوجود كما يشمل حالة الوجود ، فكل شيء ينطوى على ضده ،

---

(٥٣٤) شعيب معار : حمس مسرحيات طليعية ليوجين أو نيسكو مقدمة المترجم : ١١ .

(٥٣٥) حسن حنفى ضمن ندوة مكتوبة عن الاغتراب : ١٣٦ ، عالم الفكر المجلد العاشر ، العدد الأول المخصص بحث مشكلة الاغتراب

ومحال أن ندرك شيئاً دون إدراك نقيصه فى نفس الوقت ، فأنت لا تستطيع أن تفكر فى المحدود بغير التفكير فى اللامحدود ، أو تفكر فى الزمن دون تفكير فى اللازمن ، فالبقرة بقرة وهي فى نفس الوقت ليست قطة ، وهذا الشئ إنما يحدد ذاته لأنه فى الوقت نفسه ليس شيئاً آخر ، ولكل وجهة نظر وجهة تناقضها ، فللحياة الموت ، وللحب الكراهية ، وللنهار الليل وللشباب الشيخوخة »(٥٣٦) .

ثم يوضح توماس مور ما أضافه هيجل إلى ذلك فيقول : « ولكن هيجل يجاوز هذا المنطق الواضح السليم ، فعنده أن الأمر لا يقتصر على أن لكل شئ نقيضاً ، بل يذهب إلى أن كل شئ نقيض نفسه ، فالحقيقة تكون فى جانبى كل مسألة ، وكلا الجانبين حق ، والحياة بعد كل هذا صراع بين القوى المتعارضة التى تحاول أن تتحد فى وحدة أسمى ، وهذه الوحدة التى يبحث عنها الفلاسفة ، ويحلم بها الشعراء ، لا يمكن بلوغها بغير إهراق دم غزير ، إنها وليدة الصراع والألم واليأس ، إنها اتساق الحب الذى ينبت من الشقاق والكراهية ، وشريعة الإنكار مترجمة إلى لغة التوكيد ، والروح الذى يموت لكى يحيا »(٥٣٧) .

ويعرض الدكتور غنيمى هلال لصلة الديالكتيك ، وصراع المتناقضات بالوجودية وغيرها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة فيقول : « ومنذ هيجل ، والفلسفة الديالكتية جملة ، أصبح التناقض فى الصراع بين فكرتين ، أو بين القوى المادية والمجتمعات عاملاً منطقياً لتفسير الظواهر المختلفة ، وفى الديالكتية أفلس المنطق القديم الذى يقف عند حدود الضرورة والاحتمال ، وبفضل تقدم العلم نفسه أصبحت الفلسفة الوضعية عاجزة عن تفسير جوانب الإنسان وتبرير الوجود ، فظاهرة الوجود تعجز المنطق العقلى المجرد ، ولكنها حقيقة وواقع ، فلم يعد يتعلق العقل بالإحاطة بالوجود وكنهه ، ولكن بمعرفة ظواهر الوجود لمواجهتها ، ووسائل مواجهة ظواهر الوجود لا تقف عند التجارب والمعارف الوضعية ، لأن حدود الحقيقة تمتد إلى أكثر من الواقع الخارجى ، كما لا تقف عند القاسم المشترك بين مجموع الأشياء ، بل فيما ينفرد به كل منها ، وقد أضاف اكتشاف عالم اللاشعور حدوداً لا نهائية لهذا الواقع الخارجى ، وبذلك انتهت سيطرة الوضعية المنطقية ، كما انتهت الفلسفة العقلية لتحل محلها فلسفات علم الوجود Ontology والديالكتية الحديثة ، وأثرت هذه الفلسفات فى ميلاد حركات فنية أدبية حفل بها النصف الأول من القرن العشرين ، أهمها فيما يخص النواحى الفنية ... الحركة التعبيرية والوجودية »(٥٣٨) .

(٥٣٦) هنرى توماس ودانالى توماس : أعلام الفكر الأوروبى من سقراط إلى سارتر : ٢٧/٢ ، ترجمة عثمان نويه . الهلال . فبراير ١٩٧٥ .

(٥٣٧) السابق : ٢٨

(٥٣٨) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٥٦٤

ويرد الدكتور غنيمى هلال مسرح المواقف لدى سارتر ، ولدى الفكر الوجودى بعامة إلى أصول هيجلية أيضاً فيقول : « وتبدو مأساة المدنية ، أو مأساة المجتمعات الحديثة فى الصراع الفكرى لمسرحيات المواقف ، حتى حين تنحصر فى تصوير مأساة عزلة الفرد ، أو جحيم الوجود مع الآخرين وبالآخرين كما فى مسرحية سارتر : « الباب المغلق » ، وفيها يبدو الجحيم فى صور الصلات النفعية المتضاربة بين الناس ، يتخذ كل منهم الآخر أداة لما تتطلبه أثرته ، وتدور مناظرها فى الجحيم ، بعد الموت ، وهذا ما يرمز إلى صنوف وعى شخصيات قد ماتت ضمائرها ، فلا أمل لها فى تلافى أخطاء وجودها ، وهى من مهواة أدناسها فى جحيم أبدى حتمى ، وقضية المسرحية أنها تجسيم لفكرة هيجل ، حين تحدث فى مأساة الوعى الفردى ، فقال : « كل وعى يحرص على القضاء على الوعى الآخر »[٥٣٩] .

وحرى بنا الإحاطة بمعالم ذلك الاتجاه كما يحددها الوجوديون أنفسهم ، كى يتسنى لنا تحديد مكان العبث العلائى بينها ، يقول يسبرز ، وهو من الوجوديين غير الملحدين من أتباع سورين كيركجارد « إن كلمة وجود هى أحد مرادفات كلمة واقع ، بيد أنها قد اتخذت وجهاً جديداً بفضل التوكيد الذى أكده عليها (كيركجارد) وأصبحت تدل على ما أنا إياه بصورة أساسية فى نظر ذاتى »[٥٤٠] .

ويلقى يسبرز ضوءاً آخر على مفهومهم الفكرى والنفسى الجديد لكلمة وجود فيقول : « ليست كلمة وجود إلا إشارة غايتها أن توجهنى نحو هذا اليقين الذى ليس يقيناً عقلياً ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكده لذاته بالذات ولا لذوات الآخرين »[٥٤١] .

ووفقاً لذلك ، يكون مفهوم الوجود عند الوجوديين ليس هو الكينونة الفعلية للشئ أو للإنسان فى العالم فحسب ، وإنما يعنى قبل ذلك ما يكون الإنسان إياه فى نظر ذاته بأن يتولى صيرورة نفسه إلى ما يريد .. ويقول الدكتور العشماوى : « أو بمعنى آخر ، أن يتولى الإنسان خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه على ضوء ما يفعله مدفوعاً باختياره الإرادى الحر النابع من ذاته ، والذى لا يفرض عليه من الخارج »[٥٤٢] .

---

(٥٣٩) محمد غنيمى هلال : ٥٩٨ ، ويمكن ترجمة اسم المسرحية إلى « جلسة سرية » .
(٥٤٠) جان فال : الفلسفة الوجودية ٦٠ ، ترجمة يسير شيخ الأرض دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٨ .
(٥٤١) السابق : الصفحة ذاتها
(٥٤٢) العشماوى : الأدب وقيم الحياة معاصرة ٥٠

ولكن يبدو أن الفرضية الوحيدة المؤكدة فى عالم الذات الإنسانية ، هى أن كل ما يتعلق بها لا قانون له ، فقد رأينا المعرى يؤمن بجبرية مطلقة للإنسان أو يكاد ، ومع ذلك استطاع أن يفرض على نفسه من خلال تجربته الزهدية والحياتية المتفردة التزاماً عسيراً برفض الحياة وتكريس الموت ، وعلى ذلك فيبدو أن الذى يراه الدكتور العشماوى اختياراً إرادياً حراً نابعاً من الذات ، يبدو أنه ليس كذلك تماماً ، وإنما قد يكون اختياراً مفروضاً على الإنسان ولا فكاك له منه ، يتناول مؤلفاً أعلام الفكر الأوروبى الاتجاه الوجودى بما يكشف بعض جوانبه ، ومنها حرية الإرادة والاختيار تلك ، فيقولان : « تقول الفكرة الوجودية إن الوجود نفسه بلا عقل ولا هدف ولا اتجاه ولا أفكار كبرى ، هذا الوجود هو الحقيقة الوحيدة ، وهذا الوجود يجب على الإنسان أن يقبله ، ومنه يصنع حياته عن طريق الاختيار المستمر ، فالفرد إذا نظر إلى داخل نفسه ، فإنه يغير الذات التى يحاول فهمها ، وبفضل سلوكه واستخدام قوة إرادته يقرر من يكون وماذا يكون ، إن لديه الحرية فى الاختيار ، ولكن هذه الحرية مفروضة عليه ، وهكذا تكون الحياة مشروعاً ينطوى على المغامرة ، لأن الفرد يخاطر بوجوده بأن يوجد ، وعلى هذا الأساس لا يستطيع أن يكون سلبياً ، ولا يستطيع أن يقتصر همه على أن يعرف وأن يفهم ، بل هو مدفوع بقوة طبيعة وجوده إلى أن يعمل ، وأن يحقق ذاته ، ولكن لا يوجد منطق ولا مذهب فكرى فى الوجود يهدينا إلى الاختيار وإلى العمل ، ومن هنا رأينا أن هذه الفكرة لم تؤد إلى مجموعة مشتركة متناسقة من المبادئ والعقائد ، فقد أدت ببعض شراحها إلى اللاأدرية أو الإلحاد ، كما أدت بغيرهم إلى نتائج دينية وأخلاقية مختلفة »(٥٤٣) .

ويستطرد المؤلفان ليوضحا الجوانب السلبية والإيجابية فى الوجودية فيقولان : « وإذا أردنا أن نبحث عن أوضح جوانبها الإيجابية ، وجدنا أنها إمداد الفرد بالباعث على العمل حين تنهار القيم التقليدية ، فقد حفزت الإنسان على فهم ذاته ، دون الرجوع إلى التبريرات الزائفة ، كما أدت إلى إيجاد اتصال بالآخرين — لا عن طريق الإحكام فى استخدام اللغة أو غيرها من الرموز كما كان يفعل أصحاب الوضعية المنطقية — بل بالدخول حدسياً عن طريق الخيال إلى وجود الآخرين ، ويمكن القول إنها من هذه الناحية ، قد قوت من العلاقات الإنسانية وفهم الناس بعضهم لبعض ، أما جوانبها السلبية فهى أنها فصلت الفرد عن الحياة المنظمة ذات المناهج الفكرية ، وقلبت الإنسان على نفسه فى أنانية متمركزة حول الذات ، وأدت إلى انفصام صلات الإنسان بالحياة أكثر مما أدت إلى التزام الإنسان بها ، وهكذا ، نجد أن المعالم الرئيسية للوجودية أنها قضت على عقائد الإنسان اليقينية القديمة ، وعجزت عن أن تمنحه منهجاً فكرياً جديداً يبث النظام فى خبراته الجديدة »(٥٤٤) .

---

(٥٤٣) هنرى توماس ودانلى توماس : أعلام الفكر الأوروبى ٢ / ١٩٠ ترجمة عثمان نويه

(٥٤٤) السابق : ١٩١

ونحسب أن التعارض الفكرى فى الفقرة السابقة لا يخفى على متأمل ، وهو بالطبع ليس تخليطاً من مؤلفى الكتاب أو المترجم ، وإنما هو غموض الفكر الوجودى وكل فكر يحاول تشريح الذات الإنسانية وكشف مكوناتها وعوالمها كشفاً حاسماً ، إذ كيف يتسنى لنا التوفيق بين كون الوجودية قد أدت إلى إيجاد اتصال بالآخرين وقوت من العلاقات الإنسانية وفهم الناس بعضهم بعضاً ، وبين كونها قد قلبت الإنسان على نفسه فى أنانية متمركزة حول الذات وأدت إلى انفصام صلات الإنسان بالحياة أكثر مما أدت إلى التزامه بها ؟ ويكفى تدليلًا على هذا الغموض والتعارض فى مكونات الفكر الوجودى ، أن شراحه – وفقاً لما أوردناه آنفاً – قد توزعوا بين لا أدرى أو ملحد ، وبين أخلاقى متدين .

والنظرة المتأملة دالة على أن النفس الإنسانية ، ومن ثم قدرة الإرادة ،هى جمّاع تفاعل الفطرى والمكتسب بأعماق الذات ، وما ينتهى إليه ذلك التفاعل ، لا قبل لإنسان بتجاوزه أو تغييره إلا فى حدود هامشية لا يعول عليها ، وبمعنًى آخر ، أقول إنه ما لم يكن أبو العلاء قادراً ومهيئاً – وفقاً لمجموع تركيبه النفسى والكيانى – لإرادة واختيار صيرورته خلال النصف الأخير من حياته ، لما استطاع أن يفعل ذلك ، وما كانت لتجدى فى بلوغه أية تنمية للإرادة أو أية محاولة لتحقيق الوجود بالاختيار ، فكل ذلك موكول أساساً بما لا حيلة للإنسان فيه ، وهو كنه إرادته القائمة فيه بالفعل ، والتى هى هو على وجه التحديد .

ولقد أثار يسبرز فى تعريفه الثانى لكلمة وجود ، أنها تحتوى إمكانية بلوغ مراتب الإيمان بالله ، وهو يعبر عن ذلك بأنه اليقين الذى ليس يقيناً عقلياً ولا معرفة موضوعية ولا يمكن لأى شخص أن يؤكده لذاته ولا لذوات الآخرين ، وعلى ذلك فحتى إيمان غير الملحدين من الوجوديين ، هو فيما يبدو إيمان شكلى تجريدى لا يمس شغاف القلب ولا يكفل السلام للروح ، ويتراوح به الصراع بين النفى والإيجاب وبين التوهج والانطفاء ، ويوضح جان فال رأى سورين كيركجارد زعيم الوجوديين غير الملحدين بصدد ذلك الإيمان فيقول : « إن الإيمان ليس أمراً يقينياً قط ، إنه فى صراع مع عدم الإيمان بصورة دائمة »[٥٤٥] ، ثم يشير فال إلى أن ذلك تصور مشترك بين كيركجارد وبين يسبرز على نحو ما أسلفنا ، فيقول : « وهذه الفكرة بالذات ، سوف نجدها لدى يسبرز ، إن الإيمان أمر مقلق ، وفى صراع دائم مع ذاته »[٥٤٦] .

---

(٥٤٥) جان فال : الفلسفة الوجودية ٥٩

(٥٤٦) السابق : الصفحة نفسها

وهذا الإيمان الوجودى القائم على الصراع ، لا يبعد كثيراً عن محتوى الإيمان العلائى ، صحيح أن إيمان الرجل بوجود الحق سبحانه وتعالى كان ثابتاً ، وربما كان ذلك هو الخلاف الوحيد بينه وبين الإيمان الوجودى ، ولكنه ، فيما نحسب ، خلاف شكلى بحت ، إذ إنه كما رأينا لم يكن من طبيعته أن يتجاوز نطاق العقل فيحلق بالروح فى ملكوت السلام الأعظم ، ومن ثم يظل الصراع قاسماً مشتركاً بين الإيمان العلائى والإيمان الوجودى كليهما ، وان اختلفت الأسماء بطبيعة الحال ، ولو لم يكن إيمان المعرى ضرورة فكرية مجردة ، ومفصولة عن أغوارهالكيانية لأفضت به مجاهداته ومعاناته التى أسلفناها إلى حقيقة إشراقية صوفية تبدد ظلمات وجوده .

يقول العقاد عن فلسفة القرآن الكريم فى إثبات وجود الله : « أما فلسفة القرآن فى إثبات وجود الله ، فهى جمّاع الفلسفات التى تمخضت عنها أقوال الحكماء فى هذا الباب ، وأشهر الحجج التى اعتمدت عليها الفلسفات الإلهية ثلاث ، وهى : برهان الخلق المعروف عند الأوربيين بالبرهان الكونى ، وبرهان النظام المعروف عندهم ببرهان الغاية والقصد ، وبرهان الاستعلاء والاستكمال المعروف عندهم ببرهان القديس إنسلم ، وفحوى برهان الخلق أو البرهان الكونى أن المتحركات لابد لها من محرك لا تجوز عليه الحركة ، وأن الممكنات لابد لها من موجد واجب الوجود ، وإلا لزم التسلسل إلى غير انتهاء ، وهذا الموجد الواجبُ الوجود هو الله ، .. وفحوى برهان القصد أن نظام العالم يدل على إرادة محيطة بما فيه من الأسباب والغايات ، وفحوى برهان المثل الأعلى أن العقل إذا تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه ، وإلا تطلب موجباً للوقوف عند حد من العظمة لا تتعداه ، وكلما عظم شئ فهناك ما هو أعظم منه وأعظم حتى تنتهى بالتصور إلى العظمة التى لا مزيد عليها ، والعظمة التى لا مزيد عليها لا تكون مجرد تصور يقع فى الوهم ولا يوجد فى الواقع ، لأن العظمة الموجودة فوق العظمة الموهومة أو المتصورة ، فالله إذن موجود لأنه أعظم الموجودات .. والقرآن الكريم يكرر هذه البراهين فى غير موضع ، ويقيم الحجة بوجود المخلوقات على وجود الخالق ، وبنظام الكون على وجود المدبر المريد ، وبإثبات المثل الأعلى لله فوق كل مثل معروف أو معقول »[٥٤٧] .

واستقراؤنا السابق لإيمان أبى العلاء بوجود الله ، دل على أنه إيمان عقلى وهو فيما نحسب قائم على دعامتين مما ذكر الأستاذ العقاد ، هما الاستدلال بوجود المخلوقات على وجود الخالق ، أو البرهان الكونى عند الأوربيين ، وبرهان الاستعلاء والكمال أو إثبات

---

(٥٤٧) عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية : ١١٥ ، الهلال ، العدد ٢٢٩ ، مارس سنة ١٩٧٥ .

المثل الأعلى لله فوق كل معروف أو معقول ، أما برهان الغاية والقصد ، الذى يعنى الاطمئنان إلى علة غائية للوجود ، فقد رأينا أنه لم يسلم للرجل من الاضطراب والاهتزاز ، وذلك التصور الإيمانى المستمد من التسليم بالغاية ، أو بالعلة الغائية للكون ، والذى افتقده أبو العلاء على الأرجح ، هو عندنا أثمن ما كان ينقص الرجل على وجه التحديد ، لأن غيابه أفضى كما رأينا إلى إحساس المعرى بالعبث والفساد والتناقض واللاجدوى فى الوجود بأسره ، ولو أنه أشرق بكيانه ، واستراح إليه عقله ، لاستراح روحه المعنى إلى الوجود ، ولما تنافر معه هذا التنافر المتصاعد إلى أن استراح من معاناته وقلقه الوجودى بالموت .

ولا يكاد فكر الوجوديين الملحدين يختلف عن فكر كيركجارد ويسبرز وأضرابهما إلا فى نهاياته ، وتلك فيما نحسب اختلافات شكلية غير حاسمة ، فقد انتهى غير الملحدين إلى الوجود المطلق ، وفقاً لما ذهبوا إليه ، على حين اتجه سارتر إلى (الفعل الملزم) بينما بقى كامى على موقفه من لا جدوى العالم وفوضاه وعبثيته وأنه ليس أمام الفرد الوجودى إلا معاناة الغربة والإحساس بالدوار والغثيان ، وذلك الذى انتهى إليه كامى ، هو على وجه التحديد ما انتهت إليه التجربة العلائية قبله بألف سنة كما رأينا ، فقد عايشنا أبا العلاء فى أتون معاناته ، ورأيناه يفصح بفنه المبدع عن غربته وإحساسه بالتشقق والفساد وقد اجتاحه واجتاح الكون والخلائق جميعاً ، وكشف عبر مراحل تجربته المتطاولة عن أنه لم يعقد الرجاء فى الخلاص إلا على الموت والعدم .

على أن تجربة العبث العلائية ، وتلك الوجودية لدى كامى وسواه ، لا تلتقيان فى النهايات فحسب ، بل إن التواؤم ليشملهما فى الإرهاصات الأولى ، وعبر تطورهما الفكرى والروحى كذلك . وبوسعنا أن ندرك ذلك المناخ المشترك بين تجربتى العبث : العلائية ، والمعاصرة ، إذا قرنا ما أوردناه آنفاً من معالم وخصائص تجربة الرجل ، إلى ذلك الذى يورده الدكتور العشماوى عن عبث الوجودية المعاصرة لدى سارتر وكامى خاصة ، إذ يقول : « ما دام الأصل فى الوجود هو أن تعرف نفسك بنفسك ، ومادام الإنسان قبل كل شئ ليس ماكان ، بل ما يكون عليه بالفعل ، ومادام هو المسئول أولًا وأخيراً عن خلق أعماله ، وتحديد صفاته بإرادته الحرة المختارة ، فقد لزم أن ينتزع الإنسان نفسه من ماضى القطيع البشرى كله ، وأن يعيد النظر من جديد فى هذا المجتمع الإنسانى ، وفى قيم العالم الذى يعيش فيه ، وأن يبدأ فى مناقشة واعية حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به فى هذا العالم من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات من ناحية أخرى ، وهذا الانسلاخ الذى يقوم به الإنسان الوجودى عن كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال إلى بداية خطيرة ، تقوم على الشك فى التراث ، وفى كل مايدور حوله من أعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر ، حتى ينتهى به الأمر إلى إنكار ذاته ، وإنكار العالم ، والوصول إلى العدم .

... هذا الفراغ ، وهذا العدم الذى ينتهى إليه الإنسان الوجودى ، سوف يوقفه وجهاً لوجه أمام حرية مرعبة ، أو كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجأة أنه « محكوم عليه بالحرية »(٥٤٨) ... إنه موقف الإنسان وقد تجرد من كل رابطة أو خيط يصله بشئ ، فهو فى الفراغ بكل مافى هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شئ يمكن أن يعتمد عليه ، اللهم إلا اختياره الذاتى المحض ، وتصرفه أو ما يمكن أن ينبع من ذاته هو . إذ لا يمكنه أن يندفع فى هذه الحالة إلا بإرادته ، ولن يفرض عليه عندئذ شئ من الخارج ، والصعوبة الحقيقية فى هذه الحرية ، ليست فى أنها هدمت كل شئ وأنكرت كل شئ ، وأسلمت الإنسان إلى التقزز والغثيان والرغبة فى القيء والشعور بالعبث فحسب ، وإنما الصعوبة الحقيقية هى فى مدى إمكان استغلال هذه الحرية فى التغلب على هذا الوجود الأحمق الميئوس منه ، وانتشال الإنسان من هوة القنوط إلى قمة الأمل ، أو من إنسان مغلوب على أمره ضائع إلى إنسان قادر على أن يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح فى نهاية الأمر هو حرية نفسه أو بمعنى آخر ، يصبح إنساناً يجعل من حريته مبدأ يتحدد على هديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التى يعيش معها »(٥٤٩) .
ويقول الدكتور لطفى فام تعبيراً عن موقف سارتر : « والإنسان الحر ، فى رأى سارتر ، هو الذى يتحمل مسئوليات نفسه فى الوضع الذى تلقيه فيه تيارات المصادفات ، وهو الذى يكسب مصيره معنى معيناً بتصرف مطلق من ضميره ، نابذاً كل ما يزيف الضمير من خرافات وعقائد وهمية وسلطان على الفكر »(٥٥٠) .

ولقد عايشنا أبا العلاء قبلًا وهو يعيد النظر بالفعل فى مجتمعه الإنسانى وقيم عالمه ، ورأيناه كذلك يستبطن ذاته ويتأمل موروث بيئته من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات ، ثم ينتهى من خلال ذلك إلى الإحساس الواعى بغربته وغربة عالمه ، وإلى معاناة الدوار والتشقق والتساقط ، ثم إلى إنكار كُلّ شئ والوصول إلى العدم .

ووفقاً لسارتر ، كان المعرى وجودياً كامل الحرية ، إذ تحمل مسئوليات ذاته فى وضعه الوجودى وأعاد التفكير فى كل شئ ، ورفض ما يثقل الكيان والضمير من خرافات ، وما اعتقد أنه أباطيل وتزيدات أضيفت إلى التراث ، حتى أنه كما أوضحنا لم يبق لأبى

---

(٥٤٨) جان بول سارتر . الوجودية مذهب إنسانى : ٢٥ ، ترجمة عبد المنعم حفنى ، مطبعة الدار المصرية ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ ونص عبارة سارتر : (ويصبح الإنسان حرا ، بل يصبح هو الحرية)

(٥٤٩) العشماوى الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٥٤ ، ٥٥

(٥٥٠) لطفى فام المسرح الفرنسى المعاصر ١٥٩ (مذاهب وشخصيات الدار القومية للطباعة والنشر (د ت)

العلاء غير يقينه العقلى بالله سبحانه وتعالى ، وسواء أكان الرجل على صواب فى ذلك أم لم يكن ، فالذى لا مشاحة فيه هو أنه عاش واقعه الفكرى والنفسى والشعورى معاناة وسلوكاً وإبداعاً ، والذى لا مشاحة فيه أيضاً أن الرجل ، وهو يمارس تلك الحرية المطلقة فى اختيار وجوده وتحقيق ذاته ، كان يعانى طول الوقت من وطأة الإحساس بفقدان الهوية ، وبالاستسلام المحتوم أمام المصير ، وبالعجز المطلق عن حرية الاختيار . والذى نود أن نؤكده أيضاً ، هو أن أبا العلاء ، لو لم يكن مهيئاً بحكم تكوينه الإنسانى ، فكراً وشعوراً وإرادة طبعية كامنة ، على ممارسة تلك الحرية ، والإحساس فى الوقت ذاته بنقيضها من جبرية مطلقة وعقم شامل ، لما قدر له أن يمارس هذه أو يشعر بتلك . والمعنى الذى أضفاه المعرى على حياته كان عظيماً ومروعاً فى الآن ذاته ، إذ إنه باختياره الحر ، قد رفض العالم رفضاً عقلياً صريحاً ، والتزم بأن يمارس رفضه العقلى هذا ، سلوكاً ، ومواقف عملية ، سنوات متطاولة قاربت الخمسين ، قضاها الرجل فى صراع شرس ضد نوازع الطبع ودفعات الغرائز ، والمروع كذلك أن أبا العلاء ونمطه من البشر ، لا يملكون إلا أن يفقدوا أنفسهم فى لحظة اكتشافهم إياها ، إذ ما جدوى تلك الحرية المرة التى شد الرجل عليها بنواجذه أكثر من نصف عمره ، عاش كل برهة فيها أسيراً لشعور لا يحد بالضياع والاغتراب والعبث يقهره ويقهر الحياة والبشر جميعاً ؟ ولا معدى لنا من أن نقول مرة أخرى إن الرجل ما كان بمقدوره إلا أن يكون كما كان ، فهكذا خلق ، وهكذا قدر له أن يفكر وأن يعى وأن يشعر وأن يعانى وأن يبدع . والصدق مع النفس يحتم على صاحب هذا البحث أن يقر صرّاحة ، بأنه وإن كان بشغف الناقد إلى التقييم والتفسير ، وبتطلعات الباحث إلى التعميق والتأصيل ، قد بهر فى حضرة أبى العلاء بشموخ الفن وبجبروت الفكر ، وبعظمة الإنسان على المواجهة والتقرير والالتزام ، ومن ثم أفرد للرجل فى نفسه ، وبين كلمات قلمه منزلة وقيمة موضوعية بلا شريك ، فإنه فى الوقت ذاته كم توزعت نفسه على الرجل رحمة وإشفاقاً ، إذ عايشه من خلال إبداعه أكثر من نصف عمره المديد وهو منشق على ذاته يعانى صراعات عقله ضد طبائعه ، وإذ هو رافض نفسه وجنسه وعالمه لا يستشعر فيها جميعاً سوى الفساد والخواء والبوار واللاجدوى ، ولا يطمئن لغير الموت جسراً يستريح بعده الإنسان فى مطلق العدم .

والحق أن الإنسان متى انشق على نفسه وعلى الوجود بما كان عليه الأمر لدى أبى العلاء ، وبما صوره كامى فى نماذجه الفنية ، فلا مخلص له من معاناته المروعة تلك إلا تجربة صوفية نورانية تجمع ما تمزق من أشلاء روحه المتناثرة ، وتصحح كسرها ، وتوحدها فى مطلق الكمال سبحانه ، وتلك تجربة لا تكون فيما نحسب إلا هبة من البارى عز وجل ، ولا يتلقاها إلا ذو حظ عظيم ممن هيئت نفوسهم لاستقبال تلك الهبات السماوية ، ولا

نرى للإرادة وتنميتها ، أو للعقل الإنسانى شأناً بكمال تلك التجارب الروحية ، بل إن هيمنة العقلانية على التركيب الكيانى للإنسان ، تمثل فيما نرى عقبة كئوداً تحول بينه وبين ذلك الإشراق الصوفى ... ولئن كان أبو العلاء لم يجد حسما لمعاناة وجوده إلا فى العدم ، فثمة شاعر عملاق معاصر قد هيأته طبيعته ، وشاءت له إرادة الحق أن يدرك مشارف تجربة صوفية وضعت حداً لأوصابه الروحية ولمعاناة وجوده ، فقد بقى ت.س. اليوت فى بوتقة اليأس والمعاناة الناجمين عن تشقق ضميره وإحساسه بخواء الحياة والذات ، إلى أن صهرته تجربته الإبداعية فى الأرض الخراب فإذا به قد تخلص من أوشاب الزيف والفوضى الكيانية ، وانتقل إلى رحاب السلام الروحى والصفاء ، والدكتور العشماوى فى دراسته للشاعر ، يشير إلى ما انتهى إليه اليوت فيما بعد الأرض الخراب فيقول : « وأخيراً يجد الشاعر نفسه ، وكأنه التقى بأسرار النفس ، فقد ظلت نفسه تتأرجح خلال تجاربه الصوفية التى عبر عنها فى شعره الأخير وفى مسرحياته بين الضياع والوجود ، وظلت تحلم بعبور هذه القنطرة التى تنقل الشاعر من الفوضى إلى الاستقرار ، حتى انتهى فى الرباعيات الأربع إلى نوع من الوصول الصوفى الذى يحقق للشاعر استقراره النفسى ، وعلى هذا الأساس تنحل أزمة الحياة المعاصرة عند اليوت »(٥٥١) .

ومن شعرائنا المعاصرين ، امتحن بدر شاكر السياب ، بالإضافة إلى قلقه الوجودى ومعاناة روحه ، بآلام جسدية فادحة أدت إلى الشلل ثم إلى الموت . وحينما كان السياب فى بوتقة آلام الروح والجسد ، أريد له التحقق بنوع من التسامى الوجدانى والكشف الصوفى ، فهدأ وجوده ، وارتوى ظمؤه ، وسمعناه من بؤرة أوصابه الرهيبة يخاطب الحق سبحانه منشداً فى قصيدته سفر أيوب :

لك الحمد .. مهما استطال البلاء
ومهما استبد الألم
لك الحمد إن الرزايا عطاء
وإن المصيبات بعض الكرم
ألم تعطنى أنت هذا الظلام
وأعطيتنى أنت هذا السحر ؟
فهل تشكر الأرض قطر المطر
وتغضب إن لم يجدها الغمام ؟

---

(٥٥١) محمد زكى العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة ١٩٠

شــهور طـوال وهـذى الجـــراح
تمــزق إجنـبيّ مثـل المـــدى
ولا يهـدأ الـداء عنـد الصبـــاح
ولا يمسـح الليـل أوجاعــه بالــردى
ولكن أيوب إن صاح صــاح :
« لك الحمد ، إن الرزايـا نـدى ،
وإن الجراح هدايـا الحبيب
أضم إلى الصدر باقاتهـا ،
هداياك فى خافقى لا تغيب ،
هداياك مقبولة .. هاتهـا »(٥٥٢) .
... الخ .

ولقد امتد العمر بأبى العلاء ستا وثمانين سنة ، قضى أكثر من نصفها ضارباً فى مفازات العقل والنفس ، مثقلًا بسوءات الذات والبشر والكون ، وربما يكون قد وقف على الأعتاب ، وضرب بجماع وجوده على الأبواب ، ولكنه لم يصل ، ولم يقدر له أن يجد خلاصاً لذاته ولجنسه وعالمه إلا الكون فى العدم ، وعلى ذلك فعبثية أبى العلاء التى عايشناها متخلقة فى إبداعه الفنى ، أقرب إلى عبثية كامى ، تلك التى صورها نظرياً فى صخرة سيزيف ، وعبر عنها إبداعياً فى أعماله الروائية وخاصة شخصية ميرسول فى الغريب ، فقد تنفس كلاهما - المعرى وميرسول - العبث والغثيان والاغتراب فى نفسه وفى الآخرين ، وانتهى المعرى كما أسلفنا إلى الموت جسراً إلى مطلق العدم ، بينما انتهى كامى ، وفقاً لشخصياته وكتاباته ، إلى أنه ليس أمام الوجودى إلا أن يرصد عبثية العالم وأن يستمر فى معاناة الدوار والتساقط والاغتراب .

وسبق أن أشرنا إلى أن الواقعية القديمة قد استشعرت القلق والاغتراب وعبر أدبها عنهما لدى بلزاك وموباسان خاصة . ثم تفاقم ذلك الإحساس لدى الرومانسيين وعبروا عنه على نحو أوضح فى أعمالهم الإبداعية شعراً ونثراً ، غير أن اغتراب الرومانسية لم يؤد بفنانيها إلى حائط مسدود من اليأس المطلق والعدم على النحو الذى رأيناه فى الاغتراب العلائى كما رصدناه تفصيلًا لدى الرجل ، ثم أخيراً فى غربة الواقعية الحديثة وخاصة عبثية كامى ،

---

(٥٥٢) بدر شاكر السياب : الديوان : ٢٤٨ طبعة دار العودة بيروت ١٩٧١ وقد صدر للديوان أخيرا جزء ثان ضم الأشعار الأولى للشاعر

وقد أوضح كولن ويلسون ذلك الفرق بين غريب القرن التاسع عشر الرومانسى ، وغريب القرن العشرين الواقعى أو العبثى الوجودى ، بأن « الأول برغم حيرته وشكه ، وذهابه كل مذهب فى سبيل العثور على الحقيقة ، لم يفقد الإيمان بها ، وعلى الرغم من التصدع القائم بينه وبين مجتمعه فهو لم ييأس اليأس التام من وجود الحقيقة ، فهو ، وإن طال بحثه ، وتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ، مايزال يتطلع إليها وكله أمل بما عساه أن يأتى به الغد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسعى إليه ، ومن ثم فإن الغريب الرومانسى لا يجد الحقيقة ، ولكنه على يقين من وجودها ، أما الغريب الواقعى ، فهو لا يفهم ما يعنيه الناسُ بالحقيقة ، أو قل بتعبير آخر إنه إنسان عاجز عن الإيمان بوجودها فالعالم فى رأيه عالم مفتقد للحقيقة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذان وحدهما فى نظره هما الحقيقة »(٥٥٣) .

وواضح بعد ذلك أن كوة الأمل التى كانت مشعة تجاه الرومانسيين ، وغيرهم من غرباء القرن الماضى ، ليست سوى حائط رهيب من الخواء واللاجدوى والعبث رأى كامى وأضرابه فى القرن العشرين ، ألا مناص من مناطحته ومعاناته ، ورأى المعرى قبل ألف سنة ألا خلاص منه بغير الموت والفناء فى العدم المطلق ، وترك الرجل معاناته وموقفه الوجودى النهائى محفورين فى قلب الزمن بأحرف إبداعه الفنى الذى يعبر عن تلك الروح فى بيته المروع :

وما لنفســى خلاص مـن نوائبهــا ولا لغيرى إلا الكون فى العدم(٥٥٤)

(٥٥٣) العشماوى : الأدب وقيم الحياة المعاصرة : ٣٦ ، وكذلك :
كولن ولسون : اللامنتمى : الفصل الثالث عن « اللامنتمى الروماسى » من ٥٢ إلى ٧٨ ويقارن ولسون بين الغريب الرومانسى والغريب الواقعى فيقول : « إن محيط اللامنتمى الوجودى كريه جداً ، إن هؤلاء الناس مقيتون ضد الحياة ، لأنهم يجلسون فى غرفهم مجردين من الدوافع ، يظنون أن ليس هناك من سبب معقول لفعل شيء آخر ، إن هذا العالم المجرد من القيم هو عالم بالغين فى أساسه ، فى حين أن عالم الطفل أنقى وأن جوه فواح بالأمل ... إن هذا الفرق بين عالم الطفل وعالم البالغ هو فى الوقت نفسه أحد الفروق الرئيسية بين عالم القرن التاسع عشر وعالم القرن العشرين ، وقد لاح أن الثورات الفكرية التى قام بها أساطين العصر الفيكتورى مثل ج.س.مل ، وهكسلى ، وداروين ، وإمرسون ، وسبنسر ، وكارليل ، ورسكن إنما كانت نذيراً بتعبير لانهائى فى الحياة الإنسانية » : ٥٢ .
نقل الكتاب إلى العربية : أنيس زكى حسن دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثانية آدار ١٩٦٠
(٥٥٤) اللزوميات : ٢/٤٥١ .

البـــاب الثالث

العبقرية الشعرية لأبـى العــلاء

الفصـــل الأول

الخصائص النفســية والفنيــة للتجربـة

الأسس النفسية والنوعية للإبداع العلائى :

ونحن بسبيلنا لتلمس معالم العبقرية الفنية لدى أبى العلاء ، يجدر بنا أن نتلبث قليلًا لنطل على ما تهيأ للرجل من دوافع الإبداع فى الفن ، إذ كيف تسنى لأبى العلاء ، وقد بات كيانه – روحاً وعقلًا – محوراً لتجربة وجودية تنفس خلالها عبث الحياة وفساد الأحياء ، وانشق فيها على ذاته وجنسه وعالمه ، أن يبدع تلك التجربة المروعة فناً رفيعاً باقياً ؟ بل كيف تسنى له أن يهب حضارة الإنسان ، هذا العطاء الثر والثرى فى مختلف جوانب الفكر والأدب والفن ، والذى – من أسف – لم يسلم لنا عبر التاريخ سوى جانب قليل من مصنفاته التى جاوزت المائة ؟[1] .

فقليلون فى تاريخ الإبداع العربى هم أولئك الذين يستحقون صفة العبقرية ، ولا خلاف على أن أبا العلاء ضمن هؤلاء ، ما لم يكن بالفعل فى مقدمتهم ، وتاريخ الفن لم يجامل الرجل حين بوأه تلك المكانة ، ففضلًا عن ذلك العطاء المتميز الذى هيأ المعرى لأن يكون أكثر القدامى تأثيراً فى الإبداع العربى المعاصر ، وفضلًا عن عقلية الرجل الفذة التى أشرنا إلى قدراتها فى الفصل الأول من البحث ، نجد أن علم نفس الإبداع قد فسر لنا ما تهيأ لأبى العلاء من أسباب العبقرية على نحو يكاد يكون مثالياً ، فى نمط حياته الروحية والعقلية التى عايشناها فى الباب السابق من البحث ، ذلك أن التجربة العبثية العلائية التى فصلنا أركانها آنفاً ، بما اتسمت به من صراع وانشقاق ضد الذات والآخرين والكون ، وكذلك إرهاصات العبث المتمثلة فى نزوعه الحميم إلى المطلقات الميتافيزيقية ، إذا مورست تلك التجربة فى ذلك المناخ ، ومن خلال عقل لا يحد ، وروح لا تهدأ وثقافة تشوفت إلى التفرد فأدركته ، تكون قد تحققت بأخصب دوافع الإبداع الفنى فتألقت وأثمرت .

ونحن على أية حال سنرى فى ضوء ما أسلفناه من التجربة العلائية والتكوين العقلى والروحى للرجل ، كم تحقق لإبداع المعرى ، من كينونة صاحبه ، عناصر الخلق والعبقرية على الوجه الأكمل . ذلك أن علم نفس الإبداع قد انتهى إلى أن منشأ العبقرية فى الفن منوط بالصراع ، وبتصدع النحن ، وبوجود الإطار النوعى المثالى للشاعر أو للفنان بعامة .

---

(١) الجندى : الجامع : ٧٩٣/٢ ، وقد حصر مصنفات أبى العلاء فى مائة مصنف وخمسة ، على حين قال ابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان : « وتصانيفه فى اللغة والأدب أكثر من مائتى مجلد » . أبو الفضل أحمد بن على بن محمد : لسان الميزان : ٢١٨ ضمن تعريف القدماء .

يذهب الدكتور مصطفى سويف فى دراسته التطبيقية عن سيكلوجية الإبداع ، إلى أن كثرة الباحثين قد اتفقوا على أن الصراع علة للعبقرية .. ثم يقول : « فجينو سفيرينى يقول : من الجلى أن الصراع بين الفنان والمجتمع أمر على غاية من الأهمية ... ولنجفيلد يقول إن أحوال الفنانين تشير إلى حقيقة واقعة مؤداها أن الإبداع الفنى ينشأ بوجود صراع لا يمكن حله حلًا مباشراً فيما يسمى بعالم الواقع العملى ، ويمكننا أن نقول ببساطة إن الإنفعالات تكون عند الجذور من الإبداع الاستطيقى ، وعلى هذا يجب تصحيح القول الشائع : إن هذا الشخص كثير الانفعالات لأنه فنان ، بأن يعدل إلى قولنا إنه فنان لأنه كثير الإنفعالات ، أو بعبارة أخرى لأن حياته زاخرة بضروب من الصراع لا يحسن التغلب عليها إلا فى ميدان التعبير الفنى ، والواقع أن الإبداع بمعناه العميق يقوم على حياة ملؤها مشكلات تثير القلق والإضطراب .. وبراون يقرر أن الجنون والعبقرية يرتبطان برباط وثيق ، ذلك أن كلا منهما لا ينتج إلا بالاصطدام الملح الطويل فى مجال الواقع العملى ... وفرويد يقول إن الفنان شخص ينصرف عن الواقع ، ويطلق العنان لتهويماته تنسج حول رغباته الشبقية ، والذى لا شك فيه أن السعداء فعلًا لا يعرفون التهويم ، إنما يعرفه الأشقياء فحسب ، وقد ألقى بأحاديث كثيرة حول الصراع اللاشعورى واندفاعه إلى الظهور فى الأعمال الفنية عن طريق التسامى ، وموقف يونج مشابه لموقفه من هذه الناحية ، وكذلك أدلر ، فالنبوغ ، فيما يرى ، مدفوع بالشعور بالدونية ، وما يولده هذا من صراع لا سبيل إلى القضاء عليه إلا بالتعويض ، فى نفس الطريق الذى أتى منه القصور ، كما فعل ديموستنيس وبيتهوفن أو فى طريق آخر كما فعل بشار وبايرون »[٢] .

ومسلم أن الصراع كان فيما عايشناه من التجربة العلائية معلماً حاكماً فى المناخ النفسى للرجل ، ليس فيما بينه وبين خارجه فحسب ، بل بينه وبين ذاته فى المحل الأول ، ذلك أن الزهد العلائى بأبعاده التى فصلناها وبكونه رمزاً سلوكياً لرفضه العقلى للعالم ، لم يكن ليستمر ويصّاعد إلا عبر صراع ضار بين العقل والنوازع الطبيعية ، ولا نحسب أن حدة هذا الصراع النفسى ، ودرجة الوعى اليقظ به ، كانتا لدى الذين عانوه من النوابغ جميعاً على شاكلة ما كان عليه الأمر لدى أبى العلاء ، لقد رأينا الرجل يعيش هذا الصراع ويستنشقه استنشاقاً ، فلا يقف أثره عند كونه دافعاً من دوافع الإبداع فحسب ، بل يتجاوز ذلك ليصبح من فرط معاناته موضوعاً فنياً يتجسد فيه الإبداع ذاته .

---

(٢) مصطفى سويف : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة : ١١٩ وكذا إسحق رمزى : علم النفس الفردى « أصوله وتطبيقه : مشورات جماعة علم النفس التكاملى سنة ١٩٤٦ (مطبعة دار المعارف) الفصل الثالث « التعويض » ٨٢ ٩٣

هذا ، وللصراع اللاشعورى المتسامى فى الأعمال الفنية لدى فرويد ويونغ ، آصرة وثقى بحياة المعرى ، لا نحسبها تخفى على متأمل ، فحياة الرجل كما نعلم كانت خلواً من الإشباع الجنسى ، ونحن لا نعرف لأبى العلاء صلة ما بامرأة ما فى أية مرحلة من مراحل حياته ، هذا فضلًا عن موقفه الذى فصلناه آنفاً من المرأة باعتبارها رمزاً لما رفضه من خصوبة الحياة وديمومتها ، ولما كان الزهد العلائى كله – والموقف من المرأة أحد أركانه الأساسية – نتيجة صراع شرس كما أسلفنا ، إذ هو مستمر بالعقل ضد الرغبات ، فالمحتم بعد ذلك أن يكون الكبت الجنسى أثراً من آثار هذا الزهد ، وسبق أن أوردنا فى الفصل الأول من البحث قصيدتى الرجل المطولتين فى المرأة ، ورأينا فى كلتيهما كلفاً لا يخفى بالجمال الأنثوى وإحساساً مرهفاً به .

ويشير الدكتور زكريا إبراهيم إلى تحليل فرويد لشخصية ليوناردو دافنشى وكيف ربط من خلاله بين الفن والكبت الجنسى ، فقد كان دافنشى إبناً غير شرعى فارتبط بأمه ارتباطاً شديداً مما عوقه عن إقامة علاقات عاطفية ناضجة مع الجنس الآخر ، ... ويقول الدكتور زكريا إبراهيم فى عرضه لما انتهى إليه فرويد بهذا الصدد : « ومعنى هذا أن الفن عند ليوناردو دافنشى لم يكن سوى عملية إعلاء أو تسام Sublimate بالغريزة الجنسية ، فقد تعطلت الحياة الجنسية لدى هذا المصور إلى أبعد حد ، حتى لقد تعذر على كل عارفيه أن يعثروا على إسم امرأة واحدة أحبها ليوناردو ، وهكذا كان الفن عند هذا المصور بمثابة منفذ لرغبته الجنسية فجاءت لوحاته تعبيراً عن تركيزه لطاقة الليبيدو فى الحياة الوهمية الخيالية بدلًا من توجيهها نحو الواقع »[3] .

ويقوم الدكتور سويف بتجريب يستعين فيه بما ترك الشعراء من مذكرات وخطابات ، وذلك لتحقيق الفرض الذى وضعه ، ومؤداه أن حركة العبقرى تبدأ من تصدع النحن ، ويوضح مؤدى هذا الفرض بقوله : « وليس معنى هذا أننا نقرر ضمنياً وجود مرحلة سابقة على مرحلة التصدع هذه كان الشاعر فيها شخصاً متكاملًا مع مجتمعه الخاص أو العام ، ولكن نقرر فحسب أنه يمارس شعوراً نوعياً من عدم الاستقرار يمكن أن يكون قد سبقه استقرار أو لا يكون ، وأن عدم الاستقرار هذا مرجعه إلى بروز الصدع ، وازدياد شعور الشخص بالحاجة إلى النحن »[4] .

---

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٨٤ .

(٤) مصطفى سويف : الأسس النفسية : ١٢٥ .

ثم يورد الدكتور سويف مقتبسات من رسائل ومذكرات شلى وبايرون وبو وتولستوى وجوركى وتوفيق الحكيم ليدلل بها على صحة افتراضه .. يقول شلى فى خطابه إلى بايرون : « ولست أرجو إلا أن تشعر منذ اللحظة التى يبدو لك فيها الجانب الحق من الأشياء ، أنك مختار من بين الناس أجمعين ، للقيام بمشروع فكرى أعظم مما يستطيعون »(٥) .

ويقول بايرون نفسه فى أحد خطاباته : « إذا لم أستطع الفوز على الجميع فلن تعنى المحاولة شيئاً بالنسبة لى » .

ويقول إدجار آلان بو : « لقد ظلت حياتى اندفاعة أو هوى أو حنيناً إلى الوحدة ، وإزدراء لكل ما هو حاضر ، وإلحاحاً فى التعلق بالمستقبل » ويقول فى خطاب آخر : « إننى روح شاردة » .

ويقول تولستوى : « طالما تخيلت نفسى رجلًا عظيماً ، يكشف الحقائق لخير الإنسانية فكنت أنظر لسواى من الآدميين وأنا أشعر بقدرى ، ولكن الشئ العجيب أننى عندما كنت أتصل بأولئك الآدميين كنت أخجل منهم جميعاً ، وكلما ازداد قدرى ارتفاعاً فى نظرى ، قلّت قدرتى على نشر الشعور بقدراتى بين الآخرين ، بل لقد عجزت عن تعود الابتعاد عن الخجل من كل كلمة ألقيها ، ومن كل فعل أقوم به مهما كان الموقف تافهاً » .

ويقول جوركى : « كنت أرى أننى فهمت وأحسست أشياء معينة بطريقة تخالف طريقة الناس ، وأهمنى ذلك الأمر وأقلقنى ، وحتى عندما كنت أقرأ لفنان كتورجنيف ، كنت أظن أننى ربما رويت قصص الأطفال بأسلوب غير أسلوب تورجنيف » .

ويقول شلى فى خطاب إلى بايرون : « وأرى أننا يجب ألا نتخذ من بوب أو من أى كاتب آخر مثالًا يحتذى ، فإن تقرير زعامة هذا أو ذاك ، يجعل المشكلة تستحيل إلى اختيار للشكل الذى يمكن معه أن تكون الرواية مقبولة ، والواقع أن العبقرية الحقة ، تخلص نفسها من شوائب الماضى جميعاً » .

---

(٥) سويف . الأسس النفسية . ١٢٥

وأخيراً يورد سويف عن إحدى رسائل توفيق الحكيم قوله : « ثم هناك شئ آخر هو طبيعتى التى تميل إلى عدم الأخذ بما يأخذ به الناس جميعاً من أوضاع ، هرباً من الوقوع فى الابتذال ، وشغفاً جنونياً بالتميز والإغراب ، لقد وجدت سنداً وأساساً لرغبتى المحرقة فى الخروج على ما أسميه بالمنطق العام ، وأقصد المنطق المبنى على فروض عامة مصطلح عليها ، غير متنازع فى صوابها ، كالفرض بأن الغيرة مثلًا دليل الحب ، أو أن الخيانة رذيلة ، فالنتائج المترتبة على هذه الفروض العامة تكون فى الغالب هى الأخرى نتائج عامة ، ويصح عندئذ تسمية كل ذلك بالمنطق العام ، أريد أن يكون هناك منطق خاص ، يحوى فروضاً خاصة لا تخضع للمألوف من الآراء والمشاعر ، كالفرض بأن الحب لا يحوى غيره مطلقاً ولا بغضاً مطلقاً ، ومن مثل هذه الفروض تتولد نتائج خاصة ، ومن خلاصة كل ذلك يقوم ذلك الذى أسميه المنطق الخاص »(٦) .

ويعلق الدكتور سويف على ما أورده من فقرات رسائل ومذكرات أولئك الفنانين بقوله إنها تتفق جميعاً « على وصف تلك الحالة التى نسميها تصدع النحن ، وهى تصفها وصفاً مباشراً ... وإذا دققنا النظر فى الوثائق التى أوردناها ، وجدناها تكشف عن تصدع النحن بطرق مختلفة ، لكنها متفقة على حقائق دينامية واحدة ، فهناك على الدوام (أنا والآخرون) وليس هناك (نحن) ، هناك على الدوام أنا أشعر بشعور لا يمارسه الآخرون ، أو أقتنع برأى يميزنى من الآخرين ، أو أتجه اتجاهاً لا يعرفه الآخرون »(٧) .

ثم يكشف الباحث عن صلة افتراضه – الذى لا يقلل من شأنه تعدد أسبابه واختلاف ظواهره كما دلت المقتبسات الآنفة – بالإبداع الفنى فيقول : « الخطوة الأولى فى حركة العبقرى هى اختلال النحن ، وقد قلنا إن هذا الاختلال ينجم عن أسباب عدة ، تختلف من شخص لآخر ، .. وهى تعنى (خطوة اختلال النحن) أن الشخص لم يعد يرضى عن الحواجز والأهداف بوضعها الحاضر »(٨) .

ثم يشير المؤلف إلى الفرق بين رد فعل اختلال النحن لدى العبقرى عنه لدى المراهق بأن الأول « يمضى نحو تغيير الحواجز ، فى حين يمضى الثانى إلى إزالتها .. كلا الحركتين مدفوعة نحو إيجاد وضع مستقر للأنا ، يحقق الاتزان المقصود . إن حركة العبقرى تحاول

---

(٦) سويف : الأسس النفسية : ١٢٧/١٣٥ وكذلك :
توفيق الحكيم : زهرة العمر : ٥١ ٥٤ مكتبة الآداب والطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٤ .

(٧) سويف : الأسس النفسية : ١٢٧ .

(٨) السابق : ١٢٩ .

ن تحدث تغييرا في الواقع العملي وقد لاحظ هاير ساكس أن الشاعر ينظر إلى إعجاب متذوقين لشعره بنظرة مغايرة لتلك التي ينظر بها إلى أي تشجيع اجتماعي يتعلق بأي عمل آخر يقوم عليه ، ولاحظ كذلك أن الشاعر يشعر نتيجة لذلك بتخلصه من عزلته . عزلته عن الآخرين »[٩]

ويعلق سويف على ملاحظتي ساكس بقوله : « ودلالتهما بالنسبة للفرض الذى نقدمه أن الشاعر تقل عنده حدة الشعور (بأنا والآخرين) لأنه أصبح أمام (آخرين) يقبلون ما يلقي إليهم ، وبالتالي تتحقق له (نحن) جديدة ، هو الذى نظمها إلى حد ما فهو يرتضيها ، ومن ثم فالشاعر والمتذوق يكونان مجتمعاً متكاملاً ، أو يكونان (نحن) ، وحركة الشاعر مدفوعة نحو هذه النحن الجديدة »[١٠]

وقد نسمح لأنفسنا بأن نوضح الأمر قليلًا فنقول إن حالة تصدع النحن وما يترتب عليها من سعي الشاعر إلى خلق نحن جديدة مستعيناً بالإبداع ، هي حالة دائرية ديناميكية تبقى طيلة حياة الشاعر ، ولا يصل الشاعر إلى تكوين نحن جديدة إلا لتتصدع ، وهكذا تستمر معاناة تلك الحال عاملًا حاسماً ودائماً من عوامل الإبداع .

ولو نظرنا في جمّاع مظاهر تصدع النحن التي أوردناها ، لرأينا كلا منها قائماً ومتفاقماً في الحياة النفسية والعقلية لأبي العلاء ، ولا شئ غير تحاشينا تكرار النصوص قدر المستطاع يجعلنا نحيل في تجليه ذلك إلى ما كتبناه عن معاناة المعرى العبث والاغتراب في نفسه وفي البشر وفي عالمه كله مدعماً بالمستفيض من نصوص الرجل . بل بوسعنا أن نقول تأسيساً على ذلك ، إن التصدع لدى الرجل لم يكن فيما بينه وبين الآخرين فحسب ، بل كان – كما رأينا – فيما هو أشد وطأة وأخطر في الإحساس بهذا التصدع ، وبالتالي في القيمة النفسية كأساس إبداعي ، ونعني بذلك التصدع المتفاقم لما بينه وبين مطلق الكون من نحن .

---

(٩) سويف : ١٢٩ .

(١٠) السابق : الصفحة نفسها .

هذا ، ومن الثابت كذلك أن عزلة أبى العلاء – كما أوضحنا – لم تكن عزلة مطلقة بل كانت عزلة محسوبة ومقصودة ، لا ترد المريدين عن أبواب الرجل ، ومن ثم نراها قد هيأت لأبى العلاء – على نحو ما – هذه النحن الجديدة التى تجمع بين الشاعر والمتذوق ، والتى تهيئ نوعاً خاصاً من اللاعزلة مع بقاء قيمتها فى تجسيد الرفض الفكرى لمطلق الحياة سلوكياً ، ثم يبقى كذلك لهذه النحن الجديدة أنها من صنع الرجل ، ولم تفرض عليه من الخارج .

كذلك انتهى الدكتور سويف فى دراسته عن الأسس النفسية للإبداع ، إلى أن العبقرية الشعرية إنما ترجع لنوع الإطار الذى يحمله الشاعر ، بمعنى أن الذى يفرق بين عبقرية الشاعر والرسام والموسيقار ، هو أن لكل منهم إطاراً مواتياً لفنه ، ومن ثم فالإطار الشعرى هو الذى يخصص عبقرية الشاعر لتكون عبقرية شعرية ، وقد أجرى المؤلف تحقيقاً تجريبياً من خلال عرضه وثائق لكيتس وبايرون وإدجار آلان بو وأحمد رامى وعبد الرحمن الشرقاوى وللرسام رودان ولتوفيق الحكيم ، وهى وثائق قد تختلف تفصيلاتها ، ولكنها دينامياً تدور حول اكتساب الإطار ، ثم يكشف الباحث عما تدل عليه تلك النصوص من تأكيد فرضية اكتساب الإطار فيقول : « تدل هذه النصوص التى أوردناها على اهتمام الأديب باستيعاب أكبر قدر من الأعمال الأدبية وخاصة مايراه أهم هذه الأعمال تبعاً لموقفه الخاص »[11] ثم يورد الدكتور سويف نصوصاً من لدن القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى والخوارزمى وابن الأثير وابن خلدون ، وكذلك من لدن محدث هو بطرس البستانى ، تدل على أنهم جميعاً تنبهوا لأهمية إطلاع الأديب على أعمال من سبقوه فى الأدب باعتباره شرطاً للإبداع ، بل إن بعضهم تنبه إلى أهمية توجيه الإطلاع توجيهاً معيناً . ثم يخلص المؤلف إلى أن ماساقه من نصوص قديمة ومحدثة بهذا الخصوص تبرز مشكلتين خاصتين بالإبداع :

الأولى : إكتساب الأديب الإطار عن طريق الإطلاع على الأعمال الأدبية .

الثانية : ضرورة أن تكون عملية الإطلاع هذه منظمة تنظيماً خاصاً بوجه عام ، وفيما يتصل باكتساب الأديب الإطار عن طريق الاطلاع ، يشير الدكتور سويف إلى

(١١) سويف : الأسس النفسية : ١٥٧ ، والنصوص الوثائقية التى اعتمد عليها المؤلف بالصفحات من ١٥٣ إلى ١٥٧ .

الحقيقة التجريبية فى علم النفس التى مؤداها أن الإطار من أهم عوامل تنظيم الفعل ، ولا يخرج فعل الإبداع عن هذا الشرط ، بل هو خاضع له ، وهذا الإطار المكتسب من حيث المضمون ، أبدته النصوص التى ارتكن إليها الباحث من القديم والحديث ، بحيث يمكن اعتباره فرضاً عاملًا ، ومن ثم يؤكد أن الشاعر لن ينتج ما لم يتوفر له الإطار الشعرى[١٢] .

وينحو الدكتور زكريا إبراهيم النحو ذاته حين يقول : « ومن المؤكد أننا لو استعرضنا حياة الغالبية العظمى من الفنانين ، لألفينا أنها عامرة بالبحث والدراسة والصنعة والتحصيل الطويل والتفكير الشاق ، ولكن الفنانين قلما يحدثوننا عن ذلك الجانب التكنيكى من مهنتهم لأنهم يعدونه أدخل فى باب الصناعة منه فى باب الفن وكأن عملية الإبداع لابد أن تتعارض بالضرورة مع كل ضرب من ضروب النشاط الشعورى أو الإرادة »[١٣] .

ويقول الدكتور يوسف مراد : « وإن لم يكن الشاعر أو الأديب أو الفنان ذا ثقافة واسعة أجهد عقله فى اكتسابها ، لما أتيح له أن يصوغ الآيات الفنية الخالدة التى تطوى الدهور طياً بدون أن تفقد روعتها ، بل تزداد جمالًا كلما اتسعت آفاق الإنسان الثقافية وأصبح أوسع فهماً وأنفذ بصراً ، فليست الآيات الفنية تراث جيل من الأجيال فحسب ، بل هى تراث الأجيال كلها لأنها منبعثة عن عبقرية الإنسان »[١٤] .

ثم يشير الدكتور سويف إلى أن تركيز الناس والشعراء على أهمية لحظة الإلهام قد أعطاها بريقاً خلاباً ، علماً بأن تلك اللحظة المتمثلة فى التحول المفاجئ للمجال الإدراكى ، لا يمكن أن تحدث إلا فى مجالها الذى هو الإطار المكتسب ، بمعنى أن تلك

---

(١٢) سويف : الأسس النفسية : ١٦٠ .

(١٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٧٤ .

(١٤) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العلم : ٢٤٢ ، ٢٤٣ وراجع كذلك ص : ٢٤٦ دار المعارف الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨ .

اللحظة المتوهجة لا يمكن أن تبزغ ويكون لها دلالتها إلا لدى فنان يحمل إطاراً فنياً يعطيها تلك الدلالة ، ويؤكد ذلك - من واقع الحياة - أن ثمة من تمر بهم لحظات محملة بمشاعر وأفكار وموضوعات ، كان يمكن أن تجسدها قصائد ممتازة ، ولكنها لا تلبث أن تمضى لافتقارهم إلى الإطار الشعرى ومن ثم لا يكون لتلك اللحظات دلالات إبداعية بالنسبة إليهم(١٥) .

وقد استدل سويف على ضرورة اكتساب الإطار اللازم للإبداع وفقاً لاطلاع متذوق قد نظم تنظيماً خاصاً ، بالطريقة الخاصة التى قرأ كيتس بها شكسبير ، وكذلك يقول توفيق الحكيم فى إحدى رسائله : « أما أنا فلا يعنيني حكاية الكاتب ، بل يعنيني فنه وسر صناعته ، وطريقة أسلوبه فى البناء وخلق الأشخاص ونسج الجو وإحداث التأثير ، لكم أعدت قراءة موليير لا لشئ غير دراسة طريقته فى تقديم الأشخاص ورسم أخلاقهم »(١٦) . ويقول فى رسالة أخرى : « ولكن الأسلوب .. الأسلوب .. لطالما شغلتك معى بالحديث عن الأسلوب الفني الذى أبحث عنه ، أين أجده أخيراً ؟ ومع ذلك فى وهمى أنه قد يكون على مقربة منى دون أن أشعر ، لم لا يكون هو هذا الحوار الذى أنفقت فى ممارسته وقتاً طويلًا ؟ إنه « القالب » الذى بدأت معالجته قبل نزوحى إلى أوروبا »(١٧) .

والتذوق الفنى يقتضى بدوره إطاراً يكتسبه المتذوق وينميه بمداومة الاتصال بالأعمال الإبداعية فى الفن الذى يبتغى أن يتذوقه ، والفرق بين إطار المتذوق وإطار المبدع أن الأخير يتكون ضمن ذات تعانى من تصدع دائم فى النحن كما أشرنا ، ويتناول الدكتور سويف الفرق بين الإطارين ، واكتساب الإطار الإبداعى دلالته من علاقته بالكل النفسى للشاعر فيقول : « الواقع أن فهم مهمة الإطار عند الشاعر لا يتأتى إلا بإدراك دلالته فى الكل النفسى للشاعر ، وإلا فالحدود لا تزال مختلطة بين الإطار لدى المتذوق والإطار لدى المبدع ، وقد كان الأصمعى وحماد عجرد من خيرة من رووا شعر العرب ، ومع ذلك فلم يعرف عنهما إبداع يستحق الذكر ، ههنا نتقدم خطوة أخرى فى سبيل إكمال الفرض الذى وضعناه ، فنقول إن مهمة الإطار كعامل نوعى فى عبقرية الشاعر ، لا تتضح إلا بأن نضع هذا الإطار فى بناء شخصية تعانى توتراً دائماً من ضغط الحاجة إلى النحن ، فإن مثل هذه

---

(١٥) سويف : الأسس النفسية ١٦١
(١٦) الحكيم : زهرة العمر . ١٥٦
(١٧) الحكيم : زهرة العمر ٢٣٧

الشخصية التي تبدو مدفوعة إلى استعادة النحن ، لابد منها كأرضية يقوم فوقها الإطار المبدع بحيث يعين هذا الإطار الطريق إلى هذه الاستعادة »[١٨] .

ومرة أخرى نرى أن هذا الأساس النفسي للإبداع قد تحقق لدى أبي العلاء على نحو لا نحسبه توفر لغيره من شعراء العربية ، ويكفي أن نتذكر الغفران – بله سائر عطائه الفني الغزير والعميق شعراً ونثراً – لنرى كم كان ذلك الإطار الشعرى للرجل شامخاً مكتملاً وفعالاً . إذ هو مكون من ثقافة شعرية أحاطت خبراً وتذوقاً بتراث العرب الشعرى منذ فجره وحتى عصر الرجل ، ثم هو يرتكز على ذات شديدة التفرد فيما تداولها من تصدع واستعادة للنحن ، لا نحسبهما توقفاً إلا بالموت .

وحين يربط الدكتور يوسف مراد فى نصه الذى أوردناه بين ثقافة الشاعر الواسعة المقترنة بأقصي الجهد والعناء العقلى فى تحصيلها ، وبين عطائه الخالد الذى يتألق على الزمن ويزداد رونقاً وقيمة كلما انفسح بصر الإنسان بالفن ، واتسعت آفاق بصيرته وثقافته وذوقه وعقله ، لا نجد شاعراً من شعراء العربية يستشهد به على صدق ذلك ، أحق وأوضح دلالة من أبى العلاء ، لقد رأينا الرجل فى الغفران ينطق شعراء العرب ويحاورهم منذ كان للشعر العربى وجود ، وهو يفعل ذلك باقتدار المتمكن الناقد ذى المعرفة والذوق بكل ما يعرض له ، ولا أدعى لشموخ الإطار الشعرى الفاعل لدى المعرى من أن يكون ضمن مكوناته استكناه كامل للدواوين عمد الشعر العباسى الثلاثة ، أبى تمام ، وأبى عبادة البحترى ، والمتنبى ، وهو استكناه عالم متذوق فى آن ، إذ سمح للرجل لا بأن يتذوق عطاءهم فحسب ، بل بأن يتناوله تناول الناقد المفسر أيضاً .

يقول ياقوت عن ذكرى حبيب : « فى غريب شعر أبى تمام »[١٩] ويقول القفطى إنه فى تفسير شعر أبى تمام ومقداره ستون كراسة[٢٠] وكذلك ذكره ابن العديم[٢١] والذهبى[٢٢] وابن خلكان[٢٣] . وتناول أبو العلاء فى عبث الوليد بعض أخطاء ناسخ

---

(١٨) سويف : الأسس النفسية : ١٦٩ .
(١٩) ياقوت : إرشاد الأريب : ١٠٧ ضمن تعريف القدماء .
(٢٠) القفطى : إنباه الرواه : ٤٦ ضمن تعريف القدماء .
(٢١) ابن العديم : الإنصاف والتحرى : ٥٤١ ضمن تعريف القدماء .
(٢٢) الذهبى : تاريخ الإسلام : ٢٠٣ ضمن تعريف القدماء .
(٢٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .

ديوان البحترى على أيامه ، وبعضاً مما عد خطأ من الشاعر نفسه ، وأشار إلى الكتاب صاحب الوفيات[٢٤] وصاحب الإنصاف[٢٥] .

ومعلوم أن أبا العلاء قد كلف بالمتنبى كلفاً شديداً ، ومن ثم خصه بعناية ربما فاقت عنايته بضريبية الطائيين ، وتناول شعره فى مصنفين : أحدهما هو اللامع العزيزى أو الثابت العزيزى[٢٦] والثانى معجز أحمد ، ويبدو أنه خصصه لتناول المعانى فى شعر أبى الطيب[٢٧] .

ويقول ابن خلكان عن جهد المعرى فى تناول عطاء الشعراء الثلاثة إنه شرح دواوينهم واختصرها « وتكلم على غريب أشعارهم ومعانيها ومآخذهم من غيرهم ، وما أخذ عليهم ، وتولى الانتصار لهم ، والنقد فى بعض المواضع عليهم ، والتوجيه فى أماكن لخطئهم »[٢٨] .

هذا فضلًا عما يدل عليه تراثه النثرى الهائل من ثقافة شعرية متذوقة ، واعية وشاملة ، وإذا كان الذى عايش تلك الدواوين العملاقة وغيرها من جمّاع الشعر المعربى تلك المعايشة العميقة التى نوه بها ابن خلكان ، هو المعرى ، بكيانه اليقظ ، وروحه وعقله المتوترين أبداً ، فلا شك أن إطاراً شعرياً شامخاً قد تشكل وتطور لدى الرجل وكان فعالًا ضمن الأسس النفسية والنوعية للإبداع فى التجربة العلائية .

الفكر فى التجربة الشعرية لأبى العــلاء :

يقول أبو العلاء فى خطبته التى قدم بها لسقط الزند : « ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد ، ولا مدحت طلباً للثواب ، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس ، فالحمد لله الذى ستر بغفة من قوام العيش ، ورزق شعبة من القناعة أوفت على جزيل الوفر »[٢٩] .

---

(٢٤) وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .
(٢٥) ابن العديم : الإنصــاف : ٥٤١ ضمن تعريف القدماء .
(٢٦) القفطى : إنباه الرواه : ٤٧ ، والذهبى : تاريخ الإسلام : ٢٠٣ وابن العديم : الإنصاف : ٥٤٠ .
(٢٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ، وابن العديم : الإنصاف : ٥٤٠ .
(٢٨) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ١٨٣ ضمن تعريف القدماء .
(٢٩) شروح سقط الزند : ١٠/١ — السوس : الطبع ، الغفة : البلغة .

وتلك الكلمات – فيما نحسب – تجسد موقفاً جديداً لم يقفه شاعر فى تاريخ الشعر العربى قبل أبى العلاء إلا أن يكون ملكاً أو حاكماً ، فأبو العلاء ، وإن كان قد مدح بعضاً من الرؤساء فى السقط ، فما كان ذلك إلا من قبيل المجاملة لهم والتدريب لملكاته الفنية ، والرجل يقول بأوضح الكلمات إن الشعر لديه أسمى من أن يكون مطية لمال أو متاع ، ولا يجوز لباحث أن يتغاضى عن الأبعاد الحقيقية لهذا الموقف ، فهو عندنا ذو صلة وثقى بحساسية الرجل المفرطة من ناحية ، كما أنه من ناحية أخرى بمثابة ارهاص مفعم بالدلالة لما سينتهى إليه الموقف العلائى – فكراً وشعوراً – من رفض صريح للحياة .

لقد اتخذ المعرى هذا الموقف المتميز ، وهو على ما كان عليه من بساطة العيش وقلة المورد ، وفى مرحلة من حياته تسبق مرحلة الاعتزال والتقشف ، والمادة على عصره ، وفى كل عصر ، عصب الحياة وسيدها المطاع ، ولكن كبرياء الذات وقيمة الفن أقوى وأثمن عند الرجل من أى متاع ، إنه يتسامى عن أن يرتزق بشعره ، ويناقض بذلك السنة المتبعة بين الشعراء من سابقيه ولاحقيه جميعاً .

ولئن كان ذلك الموقف ذا دلالة واعدة لما سينتهى إليه الرجل وهو على أعتاب الأربعين من معاناة الغربة ورفض الحياة ، فله كذلك صلة وثقى بحقيقة الشعر كما اكتملت وتبلورت لدى أبى العلاء وعبر عنها نظرياً فى مقدمة اللزوميات ، وخلقها إبداعياً ، فيما عايشناه وسنعايشه من ذلك العطاء الفنى المتفرد : لزوم ما لا يلزم .

لقد انتهى المعرى إلى أن الشعر ذوب الروح والفكر ، وموقفه القديم فى مقدمة السقط نابع من ذلك ومؤشر إليه ، وما كان الرجل ذو الحساسية المفرطة والكبرياء المفعم ، بنفسه وبفنه ، ليتصور أن خلاصة فكره وكيانه يمكن أو يجوز أن تقوّم بمادة مهما عظمت ، وقد انتهى الرجل فى مقدمة اللزوميات إلى أن الشعر ليس له من حقيقة فى غير الفكر الصادق الذى يعايش حقائق النفس والكون ، ثم يصوغها بلغة الفن الخالق ، يقول أبو العلاء فى بداية مقدمة اللزوميات : « كان من سالف الأقضية ، أنى أنشأت أبنية أوراق ، توخيت فيها صدق الكلمة ، ونزهتها عن الكذب والميط »(٣٠) .

---

(٣٠) اللزوميات : ١/٥ المقدمة ، الميط : الكذب .

ويقول فى نهاية المقدمة : « وقد كنت قلت فى كلام لى قديم : إنى رفضت الشعر رفض السقب غرسه ؛ والرأل تريكته ، والغرض ما استجيز فيه الكذب ، واستعين على نظامه بالشبهات ، وأما الكائن عظة للسامع ، وإيقاظاً للمتوسن ، وأمراً بالتحرز من الدنيا الخادعة ، وأهلها الذين جبلوا على الغش والمكر ، فهو إن شاء الله مما يلتمس به الثواب ، وأضيف إلى ما سلف من الاعتذار ، أن من سلك فى هذا الأسلوب ضعف ماينطق به من النظام لأنه يتوخى الصادقة ، ويطلب من الكلام البرة – ولذلك ضعف كثير من شعر أمية ابن أبى الصلت الثقفى ، ومن أخذ بفريه من أهل الإسلام ، ويروى عن الأصمعى كلام معناه : أن الشعر باب من أبواب الباطل ، فإذا أريد به غير وجهه ضعف ، وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب ، وهو من القبائح ، وزينوا ما نظموه بالغزل وصفة النساء ونعوت الخيل والإبل وأوصاف الخمر ، وتسبوه إلى الجزالة بذكر الحرب ، واحتلبوا أخلاف الفكر ، وهم أهل مقام وخفض ، فى معنى ما يدعون أنهم يعانون من حث الركائب وقطع المفاوز ، ومراس الشقاء »(٣١) .

وواضح أن أبا العلاء على وعى تام بمنحاه الفنى الذى سيهتدى به فى اللزوميات ، فقد أشاح تماماً عن المداجاة فى القول وبت صلته بشعر يكذب على النفس ما تجد ، ويزيف على الفكر معطياته كى يقدم للناس ما اعتادوه وارتاحوا إليه من أوهام وأضاليل ، وهو يدرك أن توخيه الصادقة بألا يصدر إلا عما ملأ كيانه وجاشت به روحه من حقائق نفسية عن البشر والكون ، يلفت إليها ، ويحفز الغافلين إلى التحرز من أهوالها ، قد يسم عطاءه لدى الآخرين بالضعف ، لأنه على غير ما ألفوه ، ومن ثم يقل تأثيره فى نفوسهم ، ومؤدى كلام الأصمعى ، أن قدرة الشعر على التأثير تضعف بقدر اقترابه من شيئية الأشياء وحقائق الأمور ، وربما يكون ذلك لما أسلفناه من بعد معطيات العقل والنفس وحقائق الكون عما ألفه الناس آنئذ من الشعر ، ولأن تلك الموضوعات الفكرية العميقة ربما كانت بطبيعتها ، ولجدتها على العقل العربى بعامة والشعر بصفة خاصة أشد استعصاء من أن يتوصل لتحسين القول فيها – شأن الموضوعات التقليدية – بضروب الخيال والمبالغة فى الغزل ووصف النساء ونعوت الإبل وأوصاف الخمر والحرب ، ومن إضفاء الجزالة عليها ، بتمحل موضوعات تلك الجزالة من وصف الظعن والظاعنين وشراسة الرحلة فى الصحراء من شعراء متحضرين مرفهين أبعد مايكونون فى واقعهم عن هذا الذى يتمحلون وصفه ، ولذلك اعتبر الأصمعى الشعر باباً من أبواب الباطل من حيث تجنبه

---

(٣١) اللزوميات : ٣٩:١ المقدمة .

سقب : ولد الناقة الذكر . الغرض . الشيمة . الرأل : فرخ النعامة . التريكة : البيضة

عميق الفكر ، واستعانته بمفرط الخيال ، وكلما اقترب من الفكر ، وابتعد عن مألوف الصناعة التقليدية المستعينة بأغراض محببة ، وبجزالة لفظية متوارثة ، ضعف ، وقل تأثيره فى النفوس ، وبهذا المعيار ضعف غير قليل من شعر أمية بن أبى الصلت فى الجاهلية ، ومن نهج نهجه فى شعر الحكمة بعد الإسلام كصالح بن عبد القدوس مثلًا .

وحينما يقول المعرى إنه توخى الصادقة فى شعره ، فلا نحسبه يقصد بذلك تجنب طرق الجمال فى الصياغة ، لأن غير قليل من شعر اللزوميات – كما سنرى – صادر عن خيال فنى محكم ، وحافل بالتصوير المعنوى والمحسنات اللفظية كليهما ، وإنما هو يقصد بالتأكيد إلى أن المعول فى منحاه الشعرى فى اللزوميات على الفكرة الحرة التى تتوهج بعقل ثاقب نازع دوماً إلى المطلق وتأمل الكون والكائنات ، فمن نتاج ذلك الديالكتيك الكيانى الكونى ، تتخلق التجربة الشعرية لدى أبى العلاء .

وقد استطاع الرجل أن يلتزم ذلك المنحى فى ديوانه الحافل ، فضلًا عن أنه وفق فى غير قليل من عطائه إلى أن يطوع صلابة الفكر فى تجاربه إلى عبقرية الفن فى التناول ، ولم يكن ذلك إلا لأن الرجل لم يكن محايداً ، أو متفلسفاً نمطياً على شاكلة أمية بن أبى الصلت أو صالح بن عبد القدوس ، وإنما كان كما عايشناه يبدع ما يكتنف كيانه روحاً وعقلًا من معاناة القلق ورصد الفساد فى نفسه وفى الحياة والأحياء وتحسس العبث والانشقاق يكتسحان أولئك جميعاً .

والتصور الشعرى الذى أومأ المعرى إليه آنفاً ، وصدر بالفعل عنه فى اللزوميات يتفق أو يكاد مع المفهوم النقدى الجمالى المعاصر لحقيقة الشعر وللتجربة الشعرية ، يقول الدكتور محمد غنيمى هلال : « يقصد بالتجربة الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التى يصورها الشاعر حين يفكر فى أمر من الأمور تفكيراً ينم عن عميق شعوره وإحساسه ، وفيها يرجع الشاعر إلى اقتناع ذاتى وإخلاص فنى ، لا إلى مجرد مهارته فى صياغة القول ليعبث بالحقائق أو يجارى شعور الآخرين لينال رضاهم ... والشاعر الحق هو الذى تتضح فى نفسه تجربته ، ويقف على أجزائها بفكره ويرتبها ترتيباً قبل أن يفكر فى الكتابة ، والشاعر يعبر فى تجربته عما فى نفسه من صراع داخلى ، سواء كانت تعبيراً عن حالة من حالات نفسه هو ، أم عن موقف إنسانى عام تمثله . ولذا كان فى طبيعة التجربة والتعبير عنها ما يحمل الجمهور على تتبعها ، لأنه يتوقع أن يرى فيها ما يتجاوب وطبيعة التجربة

التى جعلها الشاعر موضع خواطره ليجلو صورتها .. والتجربة الشعرية إفضاء بذات نفس ، بالحقيقة كما هى فى خواطر الشاعر وتفكيره ، فى إخلاص يشبه إخلاص الصوفى لعقيدته ، ويتطلب هذا تركيز قواه وانتباهه فى تجربته ، فلا يعد من التجارب الصادقة فى شئ شعر المناسبات ، لأنه لا يعتمد على صدق الشاعر ، ولأنه يجعل من الشعر مهنة أو دعاية عمادها خلق مشاعر لمجاراة شعور الآخرين وليس من شأن هذا الشعر أن ينهض بالفن ، أو يكشف عن أغوار القلب الإنسانى ، ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة ، إلا عن تجارب عاش لها أصحابها ، وغاصوا فى أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق فجاءت صوراً نفسية عميقة »[٣٢] .

وليس عسيراً أن ندل على عناصر الوحدة بين المفهومين : العلائى ، والجمالى الحديث للتجربة الشعرية الحقيقية فكلاهما يعليان تماماً من شأن الفكر المستكنه لحقائق النفس والكون ، والمصور لصراع الذات ، وصراع الموجودات ، وكلاهما يؤكدان الإخلاص للفن ، والبوح بذات النفس وومضات الفكر ، والترفع بالشعر عن أن يكون منافقاً أو دعائياً أو حرفة يتوسل بها للمادة ، وهما يكرسان بالطبع الصدق الفنى ، وإذا كان الالتزام العميق بعناصر التجربة – إحساساً وخلقاً – هو معيار الصدق فيها ، فإن كماله ليتحقق إذا كانت تلك العناصر متشابكة بأغوار الفنان ، حميمة الصلة بذاته ، بل قد تكون تلك العناصر هى الذات نفسها كما كان الشأن فى التجربة العلائية ، ولا يملك الباحث الموضوعى إلا أن يتذكر اللزوميات ، ويراها ضمن الإبداع المثالى الذى يجسد قول الناقد : « ولم تصدر التجارب الشعرية العالمية الخالدة إلا عن تجارب عاش لها أصحابها وغاصوا فى أعماق أنفسهم يتأملون ويسجلون المشاعر والحقائق فجاءت صوراً نفسية عميقة » بحيث يصح أن نعتبر تلك الفقرة الأخيرة حكماً نقدياً تام الحيدة والموضوعية على اللزوميات .

ويمكننا القول بأن التجربة الفنية العلائية التى صدرت – فى اللزوميات خاصة – عن معاناة العبث واللاجدوى ، قد انتهت عبر ذلك الديوان الفريد إلى أن صار الفكر ، أو المعنى المحسوس والمعيش ، هو المحور ، والملمح البارز فيها وذلك التمثل العلائى للتجربة الفنية ، نظرياً وإبداعياً ، فضلًا عن أنه وثيق الصلة بالتكوين الفكرى والروحى لأبى العلاء كما أسلفنا ، فإننا لا نعدم تفسيراً له فى الفكر الجمالى الفلسفى الحديث الذى يؤصل لتطور الفنون بعامة لا الشعر فحسب ..

---

(٣٢) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٣٦٤ .

يورد الدكتور غنيمى هلال ، فكر هيجل بهذا الصدد فيقول : « وعند هيجل فكرة الجمال مرت فى ثلاث مراحل ، تتضمن شرح تطور الفن فيما يرى ، ففى المرحلة الأولى – وتتمثل فى الفن الشرقى والمصرى – كانت السيطرة للمادة على الفكرة ، وكانت الفكرة ضعيفة ، ولذا كان الجمال يتمثل فى الأشياء الجليلة التى تبعث على الرهبة لضخامتها ، كالمعابد المصرية والقبور ، وهذه هى المرحلة الرمزية عند هيجل ، وفيها ينتصر الشكل على المضمون ، والمرحلة الثانية هى المرحلة الكلاسيكية وتتمثل فى الفن اليونانى ، وفيها يتعادل المضمون مع الشكل ، وتصادف الفكرة أتم تعبير عنها ، وهى مرحلة الكمال الفنى التى لن يصل إليها الفن فى المستقبل ، فيما يرى هيجل ، والمرحلة الثالثة هى مرحلة سيطرة المسيحية أو المرحلة الرومانتيكية ، وفيها تغلبت الفكرة على الصورة ، واختل التعادل بين المضمون والشكل ، وإذا كانت هندسة البناء تمثل المرحلة الأولى ، وفن النحت يمثل الثانية ، فإن فنون العصور الحديثة فكرية ذهنية من موسيقى وشعر ، وهى تمثل مطالب الإنسان الحديث الذهنية ومواطن ضيقة ، وفى هذا ضعف الشكل ليخلى مكاناً للمضمون الدينى أو الفلسفى »[٣٣] .

وتلك السمة الفكرية التأملية التى انتهت إليها الفنون المعاصرة ، تمثل فى الحقيقة طبيعة التجربة العلائية التى صدر الرجل عنها قبل ألف سنة ، إن تأمله الميتافيزيقى ، وإحساسه الوجودى بالعبث ، وفقدانه المعنى والقدرة على الاستمرار فى ذاته وفى كل شئ ، هو فكر محسوس ، أو شعور مدرك عصف بكيان الرجل فى نصف عمره الأخير فصبغ تجربته ووجهها ، وكان محورها الحاكم على النحو الذى تخلّق فنياً فى ديوان اللزوميات .

ولعل ذاك الذى أسلفناه عن طبيعة التجربة الفنية لأبى العلاء مضافاً إلى تكوينه الروحى المتفرد الذى استشعر العبث والخواء فى الحياة والأحياء ، يفسر لنا بقاء التجربة الإبداعية العلائية – خاصة فى اللزوميات – ظاهرة فنية فريدة فى الشعر العربى القديم ، بل إن ذلك ليفسر لنا أيضاً ذلك الأثر العميق للروح العلائية فى الشعر العربى المعاصر .

وكل من درس تراثنا العربى ، يعلم أن أبا العلاء لم يخلف لمن أعقبه من الشعراء تقليداً فنياً تيسر لهم اتباعه ، على غرار ما كان من أبى نواس وأبى تمام وأبى الطيب ، فالديباجة الخمرية والغزل بالمذكر – على قلة شأنهما – قد صارا من بعد أبى نواس تقليداً فنياً

---

(٣٣) محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث : ٢٩٥ .

محدود القيمة بين بعض صغار الشعراء وأغلبهم من الأعاجم(٣٤) ، ويفهم ذلك من قول ابن شرف « فشعر أبى نواس نافق عند هذه الأجناس ، كاسد عند أنقد الناس »(٣٥) . ومعلوم أن كلف أبى تمام بالبديع والتزامه الترصيع بسائر المحسنات المعنوية واللفظية التزام المذهب قد اتبعه بعده عدد غير قليل من شعراء العرب وناثريهم ، بل إن أبا العلاء نفسه قد نهج فى عطائه الفنى – وخاصة رسائله النثرية – ذلك النهج على صورة ربما لم تدر بخلد أبى تمام أصلًا ، وسنبين فى جزء تال من البحث أن قدراً لا يستهان به من دوافع المعرى إلى ذلك يرجع إلى رغبته الكيانية الحاكمة فى تحدى النفس واللغة وإبداع الآخرين والتفوق عليهم جميعاً .

كذلك نجد أبا الطيب قد ترك للتقاليد الفنية فى الشعر لغة الحب فى مخاطبة الممدوح والثورة على الزمن وذم الدهر ، فضلًا عما كان لابن الرومى من سبق إلى مجابهة الزمان ، ويمكن القول بأن تينك الظاهرتين قد استمرتا بعد المتنبى ، ولاقت مجابهة الزمن ، من التكوين العلائى خاصة ، ما وصل بها إلى أقصى مداها كما أسلفنا .

ولكن ديوان اللزوميات ظل فى سجل الشعر العربى نسيج وحده ، والتفسير المقبول أن احتذاء صنيع الرجل فى اللزوميات – شكلًا ومضموناً – كان عسيراً غاية العسر إلى الدرجة التى صرفت الشعراء عن محاولته ، ونحن إذا تجاوزنا عن أخطر ما فى الديوان – وهو مضمونه الفكرى النفسى الميتافيزيقى المتفرد – وقصرنا النظر على التزام مالا يلزم فى القافية ، نجد أن صنيع الرجل فى الأساس ضرب من ضروب البديع حققه بعض الشعراء فى أبيات معينة أو فى قصائد محدودة ، أما أن يلتزم هذا الفن فى ديوان قوامه أحد عشر ألف بيت من الشعر ، وبأقصى صوره المركبة ، وعلى حروف المعجم كلها ، كما سنفصل فى الفصل التالى ، فهذا هو العمل الذى لم يجرؤ عليه ولم يستطعه سوى أبى العلاء المعرى .

وعلى ذلك فالقول بأن الرجل قد أتى بجديد ، لا تبلى جدته شكلًا ومضموناً منذ ألف سنة وحتى اليوم ، هو قول لا يجاوز الحقيقة ولا يعطى لأبى العلاء ما ليس له .

---

(٣٤) محمد مندور : النقد المنهجى عند العرب : ٧٢ مطبعة نهضة مصر سنة ١٩٤٨ .

(٣٥) أبو عبد الله محمد بن أبى سعيد بن أحمد بن شرف القيروانى : أعلام الكلام : ٢٢ ، مكتبة الخانجى ، الطبعة الأولى سنة ١٩٢٦ .

التنــوع والأصــالة :

والنظر فى الثبت المهيب لتراث المعرى ، يدل على امتلاك الرجل صفتى الأصالة والتنوع على نحو لا يفسر فى الحقيقة بغير العبقرية الفنية .

لقد كان أبو العلاء ناثراً من الطراز الأول . وفقاً لمعايير الجمال الفنى على أيامه ، واستخدم النثر إما فى الإبداع الفنى على نحو صنيعه فى الغفران والفصول والغايات وملقى السبيل والرسائل ، وإما فيما أنجزه من شروح على مؤلفاته الشعرية والنثرية وفيما كتبه من أبحاث فى اللغة والعروض والنحو والنقد الفنى واللغوى ، وقد مكن لأبى العلاء من القدرة على هذا التنوع فى العطاء ، أصالته الخصبة وثقافته الشاملة والعميقة مما أتاح له أن يتناول ما تناوله بقدرة العالم المتخصص المتمكن الذى يناقش المتخصصين وقد يردهم ويضيف إلى جهودهم .

فإذا نظرنا فى عطائه الشعرى نجد صفتى الأصالة والتنوع شاخصتين فيه كذلك ، فهو من ناحية قد استخدم الشعر التعليمى فى بعض من مصنفاته ، ومن ناحية أخرى أبدع فى سقط الزند شعراً ، وإن كان فى مجمله أقرب إلى الشعر العربى الكلاسيكى قبل الرجل وبعده ، فإنه يومئ بإرهاصات القلق الوجودى إيماءات لا تخفى ، بل إن أصالة الرجل وتفرده لتتجليان فى الدرعيات ، إذ إنه وقد حال اعتداده بنفسه بينه وبين فنون الطرديات نظراً لتناقض أخذه بذلك مع آفته البصرية وحالته الجسمية ، فقد رأى فى الدرعيات موضوعاً فنياً بديلًا يحقق من خلاله صنيع الآخرين فى طردياتهم من إظهار الفحولة اللغوية والقدرة على تمثل حياة الفروسية والصحراء ، وقد يتفوق عليهم .

حتى إذا تأملنا اللزوميات ، نجد الأصالة والتنوع قد أعطيا أقصى حضرهما فى ذلك الديوان الفذ ، فبالإضافة إلى كل عناصر الفكر الميتافيزيقى التى جسدها الديوان بلغة الفن كما أسلفنا ، تكشفت لنا أيضاً تلك التجربة الوجودية العبثية مكتملة الأركان واضحة القسمات ، هذا فضلًا عن أنه يكاد يستحيل على المرء التنبه لفكرة أو قضية تخص علاقات الإنسان بنفسه وبجنسه وبعالمه ، وغاب عن الرجل أن يبدعها فناً فى اللزوميات .

والتنوع الداخلى فى مضامين اللزوميات – وفقاً لما أسلفنا – هو فى الحقيقة تنوع فى إطار الوحدة ، يورد الدكتور زكريا إبراهيم تأكيد النقد الجمالى لتلك القيمة فيقول : « ولكن المهم فى العمل الفنى . ألا تطغى وحدته على تنوعه ، وألا يطغى تنوعه عما

وحدته ، بل يقهر تنوعه وحدته على الاعتراف بأنها (وحدة تنوع) Unite d'une variété[٣٦] » ، والديوان فى الوقت نفسه – من حيث الفكر العام ومنهج الصياغة – عمل لا نظير له فى تاريخ الشعر العربى عبر كل عصوره ، إنه أصيل وجديد بالإضافة إلى ما سبقه وإلى ما تلاه ، وبسبب تلك الجدة العسيرة فى المضمون والشكل ، بقى ديوان اللزوميات عملاً فنياً عبقرياً متفرداً يجسد الأصالة والتنوع فى آن معاً ، ويحمل توقيع أبى العلاء على كل ملمح من ملامحه .

وفى الحق إن اللزوميات وأبا العلاء قد صارا فى تاريخ الشعر العربى وجهين لعملة واحدة ، فارتباط الديوان شكلاً ومضموناً بكيان الرجل وبمركبات نفسه وبإدراكه لكينونته وللحياة ، هو ارتباط عضوى لا يمكن لدارس إلا أن يرصده ليفسر الظاهرة الإبداعية العلائية فى هدى منه .

يورد الدكتور زكريا إبراهيم عن مايكل دوفرين قوله : « فالأسلوب هو تلك العملية الإرادية التى تعبر عن نشاط تنظيمى يرفض المصادفات ، وينشد أنقى الأشكال وحينما يصبح للفنان أسلوب أو طراز ، فإنه عندئذ يكون قادراً على التحكم فى فنه ، وإنتاج ما يريد إنتاجه ، حقاً إن العلاقة وثيقة بين الأسلوب والحرفة Le metiere فإن الأسلوب إن هو إلا حرفة تسمح لصاحبها بأن يعبر عن نفسه ، وأن يكون نسيج وحده ، ولكن المهم أن الفنان الحقيقى ، إنما هو ذلك الذى تجىء صنعته معبرة عن شخصيته ، لأن (الصنعة) عنده هى فى خدمة فكرة أو نظرة خاصة إلى العالم .. ومعنى هذا أن الحرفة بالنسبة إلى أى فنان ، إنما هى توقيع Signiature يحمل طابع صاحبه بشرط أن يكون لدى الفنان من الإخلاص لنفسه والوفاء لشخصه ما يجعله أميناً على الرسالة الفنية الخاصة التى لابد له من أن يعبر عنها »[٣٧] .

فديوان لزوم مالا يلزم – وفقاً لهذا التصور الجمالى للإبداع – جاء نسيج وحده ، ويحمل توقيع أبى العلاء الذى لا يخفى على كل من له صلة تخصصية بالشعر ونقده ، لأنه بمحتواه الفريد من الإبداع الشعرى : شكلاً ومضموناً ، صياغة وفكراً وإحساساً قد عبر عن شخصية الرجل ، وعكس – فى الوقت ذاته – نظرته الخاصة إلى العالم .

---

(٣٦) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ٣٨ .
(٣٧) السابق : ٩٤ ٩٦ .

ولقد كانت قضية الأصالة فى الفن من القضايا التى شغلت النقد الجمالى المعاصر ، ولئن كانت الآراء قد تباينت فى مدى ما يحتويه العمل المتفرد الأصيل من عناصر القديم ، ومدى ما يشتمل عليه من ابتكار أو تقليد . فإنها لم تختلف على الصفات التى تهب الأصالة للعمل الإبداعى ، ولا على الصلة الوثقى بين الأصالة والعبقرية ، والحق أننا كلما أمعنا فى استكشاف النظرة النقدية الحديثة فى تقييم الفن وتأصيله ، وجدنا أبا العلاء المعرى ولزومياته ماثلين أمامنا : يورد الدكتور زكريا إبراهيم وجهة نظر النقد الجمالى فى قضية الأصالة فيقول : « وقد اهتم كثير من الباحثين فى علم الجمال بدراسة مشكلة الأصالة L'originalité فى الفن ، فذهب بولان (مثلًا) إلى أن العمل الأصيل هو ذلك الإنتاج الجديد الذى يحدث فى مجرى التاريخ ضرباً من الانفصال ، وكأنما هو صفة فريدة تند عن كل تفسير ، وتفلت من طائلة كل مقارنة ، ومعنى ذلك أن الأصيل فى نظر ذلك الباحث إنما هو الشئ الذى لا يشبه من أى وجه من الوجوه أى شئ آخر سبق لنا إدراكه أو تقبله أو معرفته ، فالأصيل هو الحدث المبتكر الذى نصطدم به فلا نملك إلا أن نتعجب ونقلق ، ونبدى أمارات الدهشة ، وليس باستطاعتنا أن نقف جامدين أو غير مكترثين بإزاء العمل الفنى الأصيل ، فإن أصالته لتجعله يجتذب انتباهنا وينتزع إعجابنا ، والإعجاب إن هو إلا الإحساس الجمالى بعينه ، والعمل الأصيل أيضاً ، هو ذلك الإنتاج الصادق الذى تكشف لنا حقيقته كسر يذيعه علينا الفنان للمرة الأولى بل لابد أن نضيف إلى ذلك أيضاً أننا نحن أنفسنا نصبح جدداً أمام العمل الفنى ، وكأننا نطأ أعتاب عالم جديد ، لا عهد لنا به من قبل »[٣٨] .

وهذا الإحساس بجدة العمل الفنى وبكارته ، والذى اعتبره الدكتور زكريا والنقد الحديث معلماً من معالم الأصالة ، بما يضفيه على المتذوق ذاته من مشاعر الاكتشاف والاستشفاف والجدة ، هو على وجه التحقيق ما يصاحب كل من يوغل فى تذوق ومعايشة العالم الإبداعى العلائى ، خاصة فى اللزوميات ، فعناصر ذلك الإحساس بجدة الفن والنفس – بل والعالم بأسره – موجودة مهيمنة ولاشك ، وأسمح لنفسى أن أقول بصدق ، وعن معاناة شخصية ، بأن حال من يعايش اللزوميات معايشة حميمة ، لا يمكن أبداً أن تكون كحاله قبل أن يخوض تلك التجربة ، ولايمكن أن يبقى إحساسه بنفسه وبالآخرين وبعالمه كما كان عليه قبل أن يفعل ذلك ، والمؤكد أن يكون لمعاناة اللزوميات فى نفس من يعايشها تأثير لا يدانيه ولا يقارن به كماً وكيفاً تأثير أى عمل شعرى آخر

(٣٨) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن ١٦٩ .

يعايشه ذلك الإنسان ، فليس غير أبى العلاء من استطاع فى الإبداع العربى أن يستكنه الذات والآخرين ومطلق الحياة وما بعد الحياة ، وأن ينطقهم ويحاورهم ويشخصهم على نحو ما فعل الرجل .

ويورد الباحث عن ريمون باير تصوره لإحساس الفنان الأصيل بأصالته فيقول : « أما الفنان نفسه ، فإن إحساسه بالأصالة لابد أن يقترن بالشعور بالوحدة ، فإن الأصالة لهى عبء ثقيل ينوء به الفنان ، وكأنما هو مارد جبار ، أو عملاق هائل تعوقه أجنحته الضخمة عن المسير »(٣٩) .

ومرة أخرى نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أبى العلاء فى وحدته النفسية والواقعية ، ومع إحساسه الساطع بقيمة فنه وبحقيقته ، والذى عبر عنه - عفواً أو قصداً - فى نحو قوله :

أشـــدد يديـــك بمـــا أقـــو ل ، فقــول بعــض النــاس در(٤٠)

وقولـــه :

يهم الليـــالى بعــض ما أنا مضمــر ويثقل رضوى دون ما أنا حامـــل
وإنى وإن كنت الأخـير زمانـــه لآت بما لم تستطعـه الأوائـــل(٤١)

---

(٣٩) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ١٦٩ .
(٤٠) اللزوميـات : ٤٧٥/١ .
(٤١) شروح سقط الزند : ٥٢٤/٢ ، ٥٢٥ .

الفصـــل الثــانى

لغتـــه وصياغتــه

لغته بين الإبداع والتحدى :

يقول الأستاذ العقاد : « يضمن القارئ المعنى بأبى العلاء المعرى ، أنه ينتهى من كل قراءة له أو عنه ، إلى بحثين كلاهما أصيل فى تحصيل الثقافة الرفيعة : وهما البحث فى حقائق النفس الإنسانية ، أو البحث فى حقائق اللغة ، فإن هذا الأديب الكبير كان على فرط اشتغاله بالتنقيب عن حقائق الفكر والعقيدة ، يفرط مثل هذا الإفراط فى إستطلا أسرار اللغة وتقليب وجوه الألفاظ ومعانيها ، والمعارضة بين أقوال البلغاء فيها ، ويصحب ذلك بامتحان قدرته على الإتيان بمثل « ما أتى به الأوائل » من بلاغتها الممتنعة ومن مواطن الإعجاز فيها على حد قوله :

وإنى وإن كنت الأخــير زمانـــه   لآت بما لم تستطعه الأوائــل[1]

وكل ذلك ظاهر فى شعره ونثره ، وفيما التزم به بعض قيود اللفظ أو انطلق من قيوده ليخلفها ببعض الشرائط التى تستعصى على غيره ممن يقنعون بالقليل الشائع فى باب الثقافة اللغوية »[2] .

ولئن كان الأستاذ العقاد قد فسر بيت المعرى برغبته فى الإتيان بمثل ما أتى به الأوائل ، والبيت صريح الدلالة قاطعها على الرغبة فى تحدى ذلك الصنيع وتجاوزه ، فذلك لا يغير شيئاً من دلالة نص الأستاذ العقاد على آصرة الحب الحميم التى وصلت بين المعرى واللغة .

وفى الحق أن صلة الرجل بمفردات اللغة وتركيبها وفنونها ، وينابيع أسرارها وإمكاناتها على الأداء والإيحاء ، هى عندنا نوع من الكلف النفسى الخالص ، ونحن لا نقول ذلك من فراغ ، بل هو نابع عندنا من مبدأ لا اختلاف عليه ، وهو أن شيئاً من التجربة العلائية لا يمكن أن يفهم على حقيقته بمنأى عن حياة الرجل ومكوناته الكيانية ، لقد توحد المعرى خمسين سنة عايش فيها الخواء والعبث واللاجدوى وخلق ذلك فنياً ، وكان الرجل فى معاناته وإبداعه فقيراً من كل شئ سوى الفكر والمشاعر واللغة ، والفكر والمشاعر معنويات مجردة لا سبيل إلى خلقها واقعياً إلا بمواد اللغة وتركيبها وسائر طرق الأداء فيها ، ومن ثم كانت اللغة لدى الرجل هى الثروة والكنز ، كانت هى القيمة المحسوسة الوحيدة فى حياته التى استطاع بها ومن خلالها ، أن يحوّل أفكاره ومشاعره من مجردات معنوية إلى واقع حى ملموس ، واستطاع كذلك بها ومن خلالها أن يرفض العالم وأن يتحداه فى آن معا .

---

(١) شروح سقط الزند : ٢/٥٢٥ .

(٢) عباس محمود العقاد : أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب : ١٣٥ . طبعة دار المعارف ، مصر سنة ١٩٦٣ .

وإذا كانت تلك هي القيمة الفعلية للغة فى حياة المعرى ، فلا غرابة إذن فى أن يعشقها الرجل عشقا ، والعشق فى حقيقته رغبة عارمة فى التملك ، ومن عشق سعى بكيانه لامتلاك تمام معشوقه ، لا بعضه ، ولا جانباً منه ، ولا صورة من صوره ، وهكذا .. كان أبو العلاء مبحراً أبداً لاكتشاف وامتلاك تمام محبوبته فى سائر صورها وأحوالها من مفردات وتراكيب وصور وطاقات باهرة على الأداء .

ولقد عهدنا المعرى جبرياً أو يكاد ، وعهدناه كذلك رافضاً للحياة ساعياً لاستخلاص أطلال الإرادة بمصارعة دوافع الطباع والغرائز كى يجسد رفضه الفكرى هذا للحياة ، وهو بذلك يتحدى النفس وطبائع الأشياء فى الكون ، وهذا الرجل الجبرى الذى سعى لاستخلاص شئ من إرادته ، وتحدى نفسه وعالمه فى سبيل ذلك ، لابد له من أن يعشق اللغة لأنها وسيلته لتجسيد تلك المواقف ، بل إن ممارسة الخلق الفنى باللغة لتغدو عند أبى العلاء نمطاً من ممارسة الحرية وإعمال الإرادة يتحدى به سطوة الجبر على الإنسان .

يقول الدكتور زكريا إبراهيم : « والواقع أنه مادام كل فن لابد من أن ينطوى على ضرب من التنظيم ، فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الفن انتصار على القدر ، مادام شأن العمل الفنى أن يحيل أمر الأشياء إلى الإنسان ، فيفقد العالم بذلك استقلاله الذاتى ، وسواء نظرنا إلى لوحات رمبرانت أم أشعار شكسبير ، فإنه لابد من أن يستولى علينا الشعور بأن الأشياء قد أصبحت تحت إمرة عالم بشرى خاص ، وكأنما هى قد اندرجت فى كون إنسان ما ، سواء أكان هذا الإنسان هو رمبرانت أم شكسبير ، وهكذا لابد أن يكون وراء كل تحفة فنية قدر مهزوم ، يطوف ويحوم ، ولكنه مغلوب على أمره محكوم »[٣] .

وهكذا كان المعرى كلما أوغل فى امتلاك لغته المعشوقة استطاع فى الوقت ذاته أن يجسد مجرداته ، وأن يبدع فنه ، فيتحدى قدره ويقهره بأن يمارس الخلق الفنى بمنأى عن حتميته ، فضلًا عن أنه استطاع كذلك – وهو يوغل فى امتلاك لغته – أن يشبع مالا سبيل إلى إنكاره من مكوناته الحاكمة وهو نزعته العارمة إلى التفوق بأن يتحدى أقصى عطاء الآخرين فى اللغة ويتجاوزه ، وكأنه كان يسعى سعياً حثيثاً لامتلاك اللسان دونهم ، وعلى ذلك صارت اللغة لدى المعرى غاية ووسيلة فى آن معاً ، صارت كائناً حياً ، مادياً ومعنوياً يمتد بينه وبين أبى العلاء تواصل شامخ من الحب ، وفى الحب من العطاء والمنع ، ومن الحوار والصمت ، ومن التأبى والانقياد ، بل ومن المشقة والعنت ما كان بالفعل بين أبى العلاء ولغته .

---

(٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفن : ٧٩ .

وعلى ذلك يمكننا القول إن اللغة بكل ثرائها الحسى والمعنوى ، كانت أسطع الكائنات وجوداً وإشعاعاً فى التجربة العلائية ، خاصة فى نصف القرن الأخير من حياة الرجل ، يصور الدكتور طه حسين صلة أبى العلاء بلغة فنه ، فيقول عن صنيعه فى اللزوميات والفصول والغايات : « وفى هذا الكتاب ، وفى هذا الديوان يتحدث إلينا أبو العلاء بأنه قصد إلى تمجيد الله والثناء عليه فى كتابين عظيمين يتألف كل واحد منهما من غير مجلد ، ويلتزم فى أحدهما النظم المقيد بقافيتين لا بقافية واحدة ، وربما التزم تقييده بأكثر من قافيتين ، ويلتزم فى ثانيهما هذا النثر المسجع المفصل الذى تجتمع فيه السجعات ملتئمة فيما بينها التئاماً داخلياً ، إن جاز هذا التعبير ، ثم تنتهى كل جماعة منها إلى غاية ، بشرط أن تلتئم هذه الغايات فيما بينها التئاماً خارجياً — ما حكمة هذا التضييق على النفس والتقييد لها ، وأخذها بهذا العنف الشديد فى اللفظ وفى المعنى ، وفى الأسلوب وفى الغرض ؟ » .

ثم يربط الدكتور طه حسين بين ذلك النهج العلائى فى الخلق الفنى وبين زهد الرجل وعزلته وما أخذ نفسه به من ضروب الشدة فى حياته ، فكل ذلك إن هو إلا ضرب من الرياضة العنيفة الشاقة ، وكذلك ذاك النهج العلائى فى الأداء اللغوى هو بدوره نمط من الرياضة العنيفة الشاقة ، بل إن أبا العلاء بصنيعه هذا « قد تسلى بالشدة عن الشدة ، وتلهى بالرياضة عن الرياضة ، واستعان على احتمال ما فرض على نفسه من العنف بتنويع هذا العنف نفسه والافتنان فيه.. وقد كان أبو العلاء يستطيع أن يمجد الله فى كلام سهل مرسل فيريح نفسه من هذا الجهد الثقيل الذى احتمله فى الإنشاء »[٤] .

ونلاحظ أن حديث الدكتور طه حسين عن أخذ المعرى للغته لفظاً ومعنى بالعنف ، وكأنها نمط من الرياضة العنيفة العسرة ، وربط ذلك بملابسات حياته ، هو تأكيد لما أشرنا إليه آنفاً من ضرورة فهم عناصر التجربة العلائية جميعاً مقيسة إلى التكوين الفكرى والروحى لأبى العلاء وفى هدى منه ، فلقد أصبحت اللغة وفقاً لهذا التصور ، وسيلة وغاية ومرقاة للتحدى والإبداع جميعاً .

غير أننا بموجب هذا التصور المشترك بين الدكتور طه حسين وبيننا ، لا نملك إلا أن نخالفه حين يقرر فى آخر الفقرة أن الرجل كان « يستطيع أن يمجد الله فى كلام سهل

---

(٤) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٣٩٠ .

فيريح نفسه من هذا الجهد الثقيل الذى احتمله فى الإنشاء »° .. ذلك أن هذا القول دليل على أن أستاذنا الدكتور طه حسين قد رد على نفسه ما قرره ، أو ما أوحت به كلماته ابتداء ، من فهم اللغة فهماً نفسياً يوحد بينها وبين أبى العلاء ويرجعها إلى تكوينه الروحى ، ولا يفصلها عنه ، فثمة فرق كبير بين شدة عنيفة ، عارضة ، ومتكلفة على الطبع الفنى والنفسى للفنان ، ومن ثم تخلف هذا العناء الثقيل الذى أشار إليه الدكتور ، وبين شدة عنيفة نابعة من صميم التركيب النفسى والفنى للفنان ومعبرة عنه دون تعمل أو إعنات أو تحمل للأثقال مثلما كان الأمر لدى أبى العلاء ، فتلك القوة العنيفة فى الأداء اللغوى ، لم تكن عند الرجل سوى نوازع الطبع فى امتلاك اللغة عن طريق الفن الخالق ، وهى كذلك تحقيق للذات وللإرادة موصولًا بكيان الرجل معبراً عنه ، لا منافياً له مسبباً لإثقاله وإجهاده ، ولو لم يكن ذلك الأسلوب هو المعرى نفسه دون تكلف متعمل يجلب الثقل والمشقة ، لما استطاع الرجل أن يبدع هذا العطاء الثر والثرى فى جوانب متعددة من فنون العربية ، وجله مصوغ بنمط أو بآخر من تلك الصياغة العلائية .

ونحن لا نصدر بهذا القول حكماً بالاستحسان أو الاستقباح على النهج العلائى فى الصياغة ، ولكننا أردنا – فحسب – أن نؤكد على أن الأسلوب والصياغة هما الرجل ، أو على نحو أوضح هما ما انتهى إليه التركيب الروحى والفكرى والفنى لأبى العلاء فى النصف الثانى من حياته . وقد يكون للمقارنة بين المعرى وأبى تمام فى هذا الصدد دلالتها التى لا تخفى ، فنحن نرى أن أبا تمام قد صدر فى صياغته البديعية عن مذهب خارجى ارتضاه عقله ، ولا صلة له فى الغالب بدوافع الطبع ومكونات النفس ، ودليلنا على ذلك لا ينفصل عن تفسير السلوك فى ضوء حقائق النفس ، فمعلوم أن اختيار المرء لمثله التى ترضيه ، إن هـو إلا جزء منه يعبر عن مكونات ذاته ، وإذا كان المعرى قد دل على مناخه الفكرى والفنى بصدق حين رفع أبا تمام وأبا الطيب على البحترى ، فسمى مصنفه عن الأول ذكرى حبيب ، ومصنفيه عن الثانى معجز أحمد واللامع ، على حين سمى مصنفه عن البحترى عبث الوليد، فدل فى الوقت ذاته على أن منهجه فى الصياغة والمضمون غير مقحم عليه ، بل هو نبض ذاته وعطاء مكوناته ، فإن أبا تمام دل بتفضيله شعر الطبع السلس المنقاد والبعيد عن التكلف ، على تناقض روحه وطبعه مع صنعته ومذهبه الفنى ، ويشير المرزوقى إلى تلك الملاحظة الدقيقة فى مقدمة شرحه لديوان الحماسة

يقول ادم متز عن أبى العلاء : « وكان أبو العلاء المعرى أكبر كتاب النثر فى عصر الحصرى ، ويقول ناصر خسرو الرحالة الفارسى الذى ورد المعرة سنة ٤٢٨ هـ : « وقد اتفقت كلمة أدباء الشام والمغرب والعراق على أنه لم يبلغ أحد فى هذا القرن درجة المعرى ، ولن يبلغها أحد ، وقد أشاد الرحالة الفارسى إشادة خاصة بوصف كتاب لأبى العلاء ذكر فيه من العبارات الفصيحة مالا يستطيع الإنسان أن يفهم إلا بعضه ، ومالابد له من التماس تفسيره عند أبى العلاء نفسه » ويعلق متز على ما أورده من كلام ناصر خسرو بقوله : « وكان ذلك هو مثل الأعلى لمنثر النثر فى ذلك العصر » - الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ٤١٣

إذ يقول : « قلت إن أبا تمام معروف المذهب فيما يقرضه ، مألوف المسلك لما ينظمه ، نازع فى الإبداع إلى كل غاية ، حامل فى الاستعارات كل مشقة ، متوصل إلى الظفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبماذا عثر ، متغلغل إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنى تأتى له وقدر ، وهو عادل فيما انتخبه من هذا المجموع عن سلوك معاطف ميدانه ، ومرتض ما لم يكن فيما يصوغه من أمره وشأنه ، فقد فليت فلم أجد فيه ما يوافق ذلك الأسلوب إلا اليسير ، ومعلوم أن طبع كل امرئ – إذا ملك زمام الاختيار – يجذبه إلى ما يستلذه ويهواه ، ويصرفه عما ينفر منه ولا يرضاه »[٥] .

وتلك الملاحظة الحاسمة اللماحة التى يبرزها المرزوقى لا تدعمها حقائق علم النفس فحسب ، بل هى تفسر لنا كذلك الفرق بين عطاء المعرى الذى كان على ما اتسم به من صنعة محكمة ، وقدرة على البديع واللغة ، ينبع من طبع الرجل وتكوينه الفكرى والروحى ، وبين ديوان أبى تمام ، وهو مصوغ – كما يقرر المرزوقى – بإرادة عقلية محضة تقتسر الإبداع اقتساراً على غير حقيقة أبى تمام ومكونات طبعه ، والفرق الهائل بين كم عطاء المعرى المصوغ تلك الصياغة – وفى مقدمته اللزوميات والفصول والغايات والغفران والرسائل وملقى السبيل وغير قليل من السقط وسائر مصنفاته التى جاوزت المائة – وبين عطاء الطائى المتمثل فى ديوانه ، لا يمكن أن يفسر بأن المعرى عاش ضعف عمر أبى تمام ، وإنما يفسر باختلاف من يصدر فى إبداعه العسير المتقن والمحكم ، بوحى من طبيعته الفنية والنفسية ، عن ذلك الذى يصدر فى إبداعه على غير تلك الطبيعة ، ولابن العديم وابن رشيق روايتان لهما أبلغ الدلالة على ما نحن بصدده ، يقول ابن العديم عن أبى العلاء : « وذكر القاضى الرشيد أبو الحسن أحمد فى كتاب جنان الجنان ، قال حدثنى القاضى أبو عبد الله محمد قال حدثنى أبى قال « بتنا عند أبى العلاء المعرى فى الوقت الذى كان يملى فيه شعره المعروف بلزوم ما لا يلزم ، فأملى فى ليلة واحدة ألفى بيت ، كان يسكت زماناً ثم يملى قريباً من خمسمائة بيت ، ثم يعود إلى الفكرة والعمل ، إلى أن كملت العدة المذكورة »[٦] ويورد صاحب مسالك الأبصار تلك الرواية بما يطابق ذلك تقريباً[٧] ، ومع أقصى افتراض لنسبة التزيد والمبالغة فى تلك الرواية ، فإن دلالتها الساطعة على صدور الإبداع العلائى عن طبع الرجل ، وتعبيره عن تكوينه الروحى

---

(٥) المرزوقى : أبو على أحمد بن محمد : شرح ديوان الحماسة ، المقدمة : ٤ ، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ٦٧ .

(٦) ابن العديم : الإنصاف : ٥٦١ ضمن تعريف القدماء .

(٧) ابن فضل الله العمرى ، مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار : ٢٤٩ ضمن تعريف القدماء .

والنفسى دون تكلف الثقل والإجهاد ، لا تخفى على المتأمل ، خاصة إذا دعمنا ذلك بما أشرنا إليه من خصوبة العطاء العلائى وغزارته شعراً ونثراً ، سواء أكان ذلك إبداعاً فنياً أم شروحاً وتناولات نقدية وعلمية ولغوية . وشتان بين ذلك التدفق المتمكن بالعطاء وكأنه سلسال ماء يتفجر من قلب جبل شامخ ، وبين اقتسار الماء اقتساراً على غير طبيعة الأرض والبيئة . ويتناول ابن رشيق تنافر شعر أبى تمام مع مكونات نفسه ، وما نجم عن ذلك من اقتران العملية الإبداعية بمعاناة الثقل والإجهاد على نحو ما ذهب إليه الدكتور طه حسين فيقول : « وكان أبو تمام يكره نفسه على العمل حتى يظهر ذلك فى شعره ، حكى عنه بعض أصحابه قال : استأذنت عليه – وكان لا يستتر عنى – فأذن لى فدخلت ، فإذا هو فى بيت مصهرج قد غسل بالماء ، يتقلب يميناً وشمالاً ، فقلت : لقد بلغ بك الحر مبلغاً شديداً ، قال : لا ، ولكن غيره ، ومكث ذلك ساعة ، ثم قام ، كأنما أطلق من عقال ، فقال : الآن وردت ، ثم استدار وكتب شيئاً لا أعرفه ، ثم قال : أتدرى ما كنت فيه منذ الآن ؟ قلت : كلا ، قال : قول أبى نواس :

كالدهـر ، فيـه شراسـة وليـان[8]

أردت معناه فشمس على ، حتى أمكن الله منه ، فصنعت :

شرست ، بل لنت ، بل قانيت ذاك بذا
فأنت لا شك فيك السهل والجبـل[9]

ويعقب ابن رشيق على البيت ، وعلى طبيعة الإبداع لدى أبى تمام بقوله : « ولعمرى لو سكت هذا الحاكى ، لتم هذا البيت ، بما كان داخل البيت ، لأن الكلفة فيه ظاهرة والتعمل بيّن »[10] .

وفى هدى مما أسلفنا ، نحسب أن العطاء الفنى ، وطبيعة الإبداع ، ومكونات الروح والفكر ، هى جميعها كل واحد لا يجوز تجزئته ، ولا تستقيم رؤية أحد عناصره بمعزل عن الكلى الفنى والإنسانى الشامل للفنان .

---

(٨) الحسن بن هانئ : ديوان أبى نواس : ٤٠٦ ، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى ، طبعة مطبعة مصر سنة ١٩٥٣ ، والبيت كاملاً قوله :

حذر امرئ حضرت يداه على العدا   كالدهر فيه شراسة وليـان

(٩) ديوان أبى تمام : ١١/٣ .

(١٠) ابن رشيق : العمدة : ٢٠٩/١ .

ولقد تناول الأستاذ العقاد اختلاف أسلوب المعرى فى الدرعيات عن أسلوبه فى السقط واللزوميات ، فرفض تفسير ذلك الاختلاف بأن الدرعيات قد نظمت فى وقت وسط بين السقط واللزوميات . وفقاً لما ذهب إليه الدكتور عبد الله الطيب من السودان ، ورفض كذلك رأى الدكتور عمر فروخ بأنها محاولة ناقصة لالتزام مالا يلزم ، لاستبعاده أن تقصر المعرفة اللغوية والقدرة الفنية بأبى العلاء وهو فى الأربعين عن فعل ذلك إن أراد[11] ، ثم فسر تلك الظاهرة بأن ربط الدرعيات شكلًا ومضموناً بنفسية أبى العلاء ، فدل على أن الرجل كان صادراً فى ذلك عن دوافعه فى الإبداع والتحدى حين اختار وصف الدرع وسيلة إلى تجاوز صنيع الأقدمين ، لغة وصنعة ، فى الطرديات .. يقول العقاد : « ومن خصائص أبى العلاء « النفسية » أن نبحث عن اختياره « الدرعيات » موضوعاً بدلًا من الموضوع الذى عرف عند غيره بالطرديات ، وظهر فيه اختلاف الأسلوب عند الشعراء الآخرين حين يطردون وحين يصفون أو يتغزلون ، فأبو العلاء كان يعارض البلغاء ، ويحب أن يأتى بما لم تأت به الأوائل كما قال ، ولا يستهويه باب من أبواب المعارضة كما يستهويه ذلك الباب الذى اختاره الشعراء لإظهار علمهم بغريب اللغة ودرايتهم بالحياة الأعرابية أو حياة الفروسية البدوية ، وهو باب « الطرديات » ، فهل كان من المعقول — وهو على غرامه بمعجزات اللغة — أن يقرأ للشعراء الأولين منظوماتهم الطردية ولا يخطر له أن يعارضهم فيها ؟ » .

إن العقاد بكلماته الصادقات تلك ، يكشف عما تتميز به التجربة العلائية من وحدة حميمة بين النفس ولغة الإبداع والرغبة العارمة فى تحقيق الذات بالتحدى والتجاوز ، وبعد أن يفسر العقاد اختيار الدرعيات عوضاً عن الطرديات بأن الأولى تلائم وقار المعرى وظروف جسمه وآفته ، على حين تناقض الثانية ذلك كله يقول : « فالدرعيات هى الطرديات لأبى العلاء ، وعدوله عن الطرديات إلى الدرعيات إنما كان على سنته فى كل معارضاته للأقدمين : وهى سنة الإتيان بما لم يأت به أولئك الأقدمون الأولون ، إن الطرديات كانت تنظم فى بحر الرجز ، فلينظمها هو فى سائر البحور ، وليملأها من غرائب الأخبار بما لم يعلمه قبله أحد من السابقين إلى هذا الباب ، لأن أبا العلاء قد كان يستخف بالرجز ، ويحسبه طبقة من طبقات النظم دون طبقة القصيد فى سائر أوزان العروض ، ومن هنا جعل للرجاز جنة خاصة فى رسالة الغفران ، دون جنة الشعراء »[12] .

---

(١١) العقاد : أشتات مجتمعات : ١٣٦ — ١٣٧ .
(١٢) السابق : ١٤٠ .

ويأخذ الأستاذ الجندى بمثل ما أخذ به الأستاذ العقاد فى هذا الخصوص فيقول : « وقد ظن بعض المتأخرين أن أبا العلاء لحظ فى نفسه أن روح الجهاد فتر عند المسلمين فى عصره . وعند قومه خاصة ، وأنهم التزموا الدفاع دون الهجوم ، فأراد أن يعبر عن هذا الاعتقاد بطريق الكناية والرمز ، فنظم المجموعة الغريبة من القصائد المعروفة بـ « الدرعيات » فالدرع أداة وقاية لا سلاح هجوم ، وما أظن أن هذا هو السبب الحقيقى الباعث على إنشاء الدرعيات ، ولعل السبب أنه وجد فى الدرع مجالًا لإظهار عبقريته وتفننه ، وقدرته على التصرف بالمعانى والأخيلة »[13] .

ويقول المقدسى عن الدرعيات : « وهى قصائد فى وصف الدرع ، يصفها على لسان رجل أسن فترك لبسها ، أو على لسان رجل رهنها ، وقد يصفها على لسان درع تخاطب سيفاً ، أو رجل يبيع درعاً ، أو رجل خانه آخر فى درع ، أو فارس سأل عن درع أبيه ، وإن الذى يطالع هذه الدرعيات يعجب من رجل كأبى العلاء ينصرف إلى موضوع كهذا الموضوع ، فيبذل جهده ويكد نفسه فى أوصاف ومجازات وعبارات لا طائل تحتها ، وليس لها أقل علاقة بنفسه أو حياته ، ولا يسعنا أن نقول فيها إلا أنها فى الأرجح أداة استعملها لإظهار مقدرته اللغوية »[14] .

والعجب الذى يساور الأستاذ المقدسى لا مسوغ له عند من لا ينظر فى التجربة العلائية إلا من خلالها ، ولا يفسرها إلا بها ، وتلك النظرة لابد أن تكشف — كما أسلفنا — كم هى وثيقة علاقة الدرعيات شكلًا وصياغة بفكر الرجل وعلاقته النفسية بلغة فنه وأساليب إبداعه ، فالرغبة المتدفعة بداخله لامتلاك أقصى وجود اللغة ، وتحقيق الذات بالتحدى والتجاوز ، لا تحكم الصياغة العلائية فحسب ، بل هى تتعدى ذلك لتبتكر موضوعاتها الفنية المواتية كما هو الشأن فى الدرعيات .

ولعلنا خريون بعد أن ننظر فى بعض من نماذج تلك الدرعيات ..

يقول أبو العلاء فى وصف الدرع :

وذات حرابى أضر قتيرهـــا ... بذى النمل حتى عاد كالنجم نائيا
تعدسراب القيظ والصيف والضحى ... وجنح الدجى لو أنه كان جاريــا

---

(١٣) الجندى : الجامع : ٧٦٦/٢ .

(١٤) المقدسى : أمراء الشعر العربى : ٤٠٥ .

ذخيرة كهل من كهول كأنهم ... إذا كان هيج ، يلبسون السوابيا
وقد ترجع السهم الأصم نضيه ... فينكص عنها بعد ما هم حابيا(١٥)

إنه يصف قوة تلك الدرع ومتانة خلقها فيقول إنها قد أضرت بذلك السيف الفرند وفلت غربه وحده حتى ذهبت قيمته ، وهى لشدة لمعانها لتبدو وكأنها السراب فى كل وقت ، حتى لتغدو سراباً للدجى المعتم لو كان للعتمة سراب ، وهى فى وطيس الحرب عدة وحماية لمن تدرع بها من المقاتلين ، إذ يلبسون دروعاً متألقة ، بل إنها لترد عنها أصلب السهام وأقواها وأقدرها على النفاذ ، فينكص حابياً عاجزاً عن إصابتها .

ويقول فى الدرعية الأولى على لسان رجل ترك لبس الدرع لكبر سنه :

رأتنى بالمطيرة ، لا رأتنى ... قريبا والمخيلة قد نأتنى
وأخلقت الشباب ، وكان بردى ... وفارقت الحسام وكان حتنى
كأنى لم أرد الخيل تردى ... إذا استسقيتها علقا سقتنى
ألاقى الدارعين بغير درع ... وأدعو بالمدجج لا تفتنى
كأن جيادهم أسراب وحش ... أصرعهن من ربد وأتن
وما أعجلت عن زرد حذارا ... ولكن المفاضة أثقلتنى
أكلت منكبى سمر العوالى ... وحمل السابرى أكل متنى
وقد أغدو بها قضاء زعفا ... وتكفينى المهابة ما كفتنى
وتحتى الكر إدماجا وفوقى ... نظير الكر فى ديم وهتن
أعاذل .. طالما أتلفت مالى ... ولكن الحوادث أتلفتنى(١٦)

فنرى هذا الشيخ الهرم يتحسر إذ رأته تلك المرأة على ضعفه وانكساره . ويتمنى لو أنها ما رأته على تلك الحال وقد زايلته فتوته ونأى عنه شبابه وتخلت عنه سورة شجاعته ، وهو إذ صار إلى تلك الحال من فقد الشباب ودفعات الشجاعة ، فقد تخلى مرغماً عن

---

(١٥) شروح سقط الزند : ٥/١٩١٤ - ١٩١٥ ذات حرابى : درع ، لأن الحرباء مسمار الدرع ، وقتيرها ، رءوس مساميرها ، وذو الثمل السيف ، لأن جوهره يشبه أثر النمل ، السوابى : جمع سابياء وهو الماء الرقيق الذى يخرج معه المولود عند ولادته ، النضى : عود السهم قبل أن يراش وينصل .

(١٦) شروح سقط الزند : ٤/١٧٠٧ ١٧١١ المطيرة : موضع ، لا رأتنى : دعاء هو حتنه : أى مثله تردى : من الرديان ، وهو ضرب من العدو ، والعلق : الدم ، الربد : النعام ، الزرد : الدرع المفاضة : التامة ، السابغ الرقيق من اتساب ، قضاء حسنة المس ، لا تسحق الزغف : الدرع السهلة ، الكر الأولى : حبل ، الكر الثانية : الغدير ، أعاذل : بفتح اللام ، وهى ترخيم عاذلة

حسامه بعد أن كان مثيله ورفيق حياته ، وإنه ليتحسر على أيام شبابه الخوالى ، حين كان يتصدى للمغيرين فيرد خيولهم متخبطة ، ويشفي غليله بدماء فرسانهم وقد انقلبوا على أعقابهم شر منقلب خاسرين ، وإنه إبان كان فى دفعات شجاعته وذروة فتوته ، ليلاقى الدارعين المدججين مكتملى السلاح ، متحدياً بقوته وفتوته معتصماً بقدرته ، مجرداً عن الاحتماء بدرع أو مجن ، وما كان يرى فيهم غير فرائس صيد أو قطعان نعام وحمر وحشية ، فينزل بالخيل وبالفرسان فتكه وتنكيله ، حتى إذا أكره على التخلى عن لبس الدرع ، فإنه لم يفعل ذلك خشية من قتال أو حذراً من موت ، ولكنه فعل الأيام ودبيب الضعف الذى استولى عليه وسرى فى جسده فأصبح لا يقوى على احتمال ثقل الدرع إن لبسها ، بل إنه أصبح من الضعف والوهن بحيث لا يحتمل ثقل الدروع الخفيفة فضلاً عن تلك العنيفة الثقال ، إنه بالضرورة لأعجز من أن يتحملها ، فلا مناص إذن من التخلى عن حياة الفروسية والقتال ، ولقد كان فى سالف أيامه يلبس درعه ويمتشق حسامه فيدرك الأمن والسلامة ، ثم أصبح الآن – وقد حال الضعف بينه وبين عدته وسلاحه – يستعين بالهيبة ووقار السمت عن السلاح ، فتلك الهيبة تحميه من عدوه دون نزال ، إلا أن العجوز ما يفتأ يتحسر على ماضى شبابه وغابر فتوته ، أيام كان ينطلق جسوراً على جواد ضامر أصيل ، وقد لبس درعه المصقولة فى لمعان الغدير ، ثم نراه يختم الدرعية بأنة أسى حزينة مستسلمة للمصير ، فيخاطب رفيقته التى طالما عذلته عن إتلاف مالـه ومتاعه فيما يبدد فيه الفرسان متاعهم ، ويخبرها بأن النهاية اقتربت ، والزمن قد فل حد قوته وانتهى به إلى التلف والكهام .

إظهار التفوق فى اللغة محفوظاً وصنعة :

كان المعرى محكوماً بتلك العلاقة الكيانية بلغته ، حريصاً كل الحرص على تجسيد تفوقه المقتدر هذا ، سواء فى معطيات فنه وإبداعه ، أم فى تناولاته النقدية واللغوية لأعمال غيره ، وكذلك فى تصانيفه العلمية الخالصة ، وما كان يدفعه إلى هذا الإفصاح عن ملكاته وقدراته ، إلا ذلك التكوين النفسى الحاكم ، فضلاً عن ثقته التامة فى بضاعته الثمينة تلك .

يقول الجندى : كان المعرى آية باهرة فى اللغة ، وطالما حدثتنى نفسى بأنه أحاط من مفرداتها ونوادرها وشواذها بما لم يحط به العرب الخلص ، وأنه أوثق فيها من بشار وابن هرمة ، وكنت أخشى أن يحمل ذلك على الغلو فى حبه إن جهرت به »[١٧] .

---

(١٧) الجندى : الجامع : ٦٠٣/٢ .

وبعد أن يعرض الأستاذ إبراهيم مصطفى جهود المعرى النحوية المتمثلة فى دراسات متعمقة ناقدة لعمد المؤلفات النحوية لدى سيبويه والسيرافى وأبى على الفارسى ، وفى وضع مصنفات تعليمية فى النحو ، يخلص إلى أن يقول : « وأستطيع الآن أن أقرر مطمئناً أن أبا العلاء كان عالماً بالنحو ، وأن أقرر كذلك أنه لم يكن نحوياً ولا أراد أن يكون نحوياً ، وإنما كان ناقداً لغوياً درس النحو فعابه وضاق به وانصرف عنه ، واكتفى من قواعده بما يمكنه من العمل الذى وافق هواه وساير طبعه وهو النقد ، ونظرات فى مثل (عبث الوليد) ، و (ذكرى حبيب) تبين أنه انصرف إلى النقد ولم يعن بمسائل النحاة »[١٨] .

ويقول طه الراوى : « إن سعة إطلاع أبى العلاء على أسرار العربية ، مكنته من ترصيع شعره بالبارع من الألفاظ الناصع منها ، وأنا زعيم بأنه لو جمع جامع ما جاء فى شعر أبى العلاء من فرائد الألفاظ ونوابغ الكلم ، لاجتمع له معجم طريف فى بابه ، يغنى الناظر فيه عن كثير من معاجم اللغة »[١٩] .

وعن الرجل واللغة يقول إلياس سعد غالى : « أبو العلاء أشبه ما يكون بالعقل الألكترونى الذى اختزن مفرداتها وعلومها فى زمانه ، أو على الأقل بالغواص الذى عناه شاعر النيل حافظ إبراهيم رحمه الله فى قصيدته « اللغة العربية » :

أنا البحر فى أحشائه الدر كامــن　　　فهل سألوا الغواص عن صدفاتى ؟[٢٠] .

ثم يخلص إلى أن المعرى فى ذلك المضمار « أعجوبة الدهور »[٢١] .

وقبل أولئك المحدثين جميعاً ، شهد القدماء للرجل بتلك القدرة العبقرية على اللغة ، فقد أورد صاحب الإنصاف عن الشجرى عن التبريزى تلميذ المعرى الذى أقام بداره ما يقرب من عامين قوله : « ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعرى »[٢٢] ، ثم يروى عن التبريزى أيضاً فى أعقاب ذلك القول ما يعتبر تفسيراً وتبريراً

---

(١٨) إبراهيم مصطفى : بحث بعنوان : أبو العلاء المعرى وعلم النحو : ٣٧٢ . المهرجان الألفى .

(١٩) طه الراوى : سر الخلود فى شعر أبى العلاء : ١٦٥ ، ضمن المهرجان الألفى .

(٢٠) ديوان حافظ إبراهيم : ١٩٥/١ ، ضبط وتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبيارى . المطبعة الأميرية الطبعة السابعة سنة ١٩٥٥ .

(٢١) إلياس سعد غالى : بحث بعنوان « أبو العلاء المعرى واللغة » : ٧٧ ، مجلة اللسان العربى ، العدد ١٦ ، الجزء الأول ، الرباط . المغرب سنة ١٩٧٨ .

(٢٢) ابن العديم : الإنصاف : ٥٦٩ ضمن تعريف القدماء .

له وهو أن بعضاً من تلاميذ المعرى اتفقوا على أن يختبروا قدرته على اللغة ، فوضعوا بين يديه مجموعة من حوشى الكلمات وغريب الألفاظ ، ودسوا بينها ألفاظاً ركبوها وألفوها للتعمية ، فشرح المعرى الحوشى واستشهد عليه وأنكر الباقى ، ثم تنبه لما أريد به ، وأقر تلاميذه له بالحقيقة[٢٣] .

وقال ابن الجوزى ، المولود بعد وفاة المعرى بحوالى ستين سنة ، فى كتابه المنتظم : « وسمع اللغة وأملى فيها كتباً ، وله بها معرفة تامة[٢٤] .

وقال الصفدى : « كان إطلاعه على اللغة وشواهدها باهراً »[٢٥] .

وقال صاحب مسالك الأبصار إنه كان « متبحراً فى اللغة ، متسع النطاق فى العربية .. ندرة فى العالم ... وشذرة فى بنى آدم ، ما ولدت مثله الليالى ، ولا أوجدت شبيهه المعالى »[٢٦] .

ونحن إذ نقرأ تلك الأقوال وأمثالها ، نجد أنها لا تتجاوز حقيقة الرجل ، والمتبقى بين أيدينا من مؤلفاته شاهد صدق على ذلك .

وقد كان من وكد المعرى ، كما أشرنا ، أن يظهر علمه باللغة صنعة ومحفوظاً ، ومن آياته الباهرة فى ذلك تحويله قافيتى بيتى النمر بن تولب على جميع حروف المعجم ، وإتيانه بكلمة ملائمة للقافية والوزن .. يقول الصفدى فى الغيث المسجم : « ومن وقف على كلام المعرى فى رسالة الغفران فى ذينك البيتين اللذين للنمر بن تولب وهما :

ألم بصحبتى وهم هجوع ... خيال طارق من أم حصن
لها ما تشتهى : عسلا مصفى ... متى شاءت ، وحوارى بسمن

وكيف غير القوافى منها ، ونزلها على حروف المعجم خلا الطاء ، علم تمكن أبى العلاء من الأدب ، وإطلاعه على اللغة »[٢٧] .

---

(٢٣) ابن العديم . الإنصاف ٥٧٠ ، ضمن تعريف القدماء .
(٢٤) ابن الجوزى المنتظم فى أخبار الأمم ١٨ ضمن تعريف القدماء
(٢٥) الصفدى نكت الهميان ٢٨٦ ضمن التعريف
(٢٦) ابن فضل الله العمرى مسالك الأبصار ٢١٨ ضمن التعريف
(٢٧) الصفدى الغيث المسجم ٤٠٥ ضمن تعريف القدماء

والحق أن المعرى لم يستثن الطاء من صنيعه ، كما يقول الصفدى والدكتور شوقى ضيف[٢٨] إذ أنه غير روىّ البيت الأول إلى « أم لقط » وروىّ الثانى إلى « حوارى بأقط » .

ولعلنا جديرون بالرجوع إلى هذا النص العلائى فى الغفران ، فهو دال أبلغ الدلالة على كلفه العارم بإظهار التفوق فى المحفوظ ، وابتكار المواقف المفصحة عن ذلك ابتكاراً ، وهو فى الوقت ذاته تحد وتجاوز لصنيع خلف الأحمر وعجز رفاقه كما سنرى وشيكاً ، فأبو العلاء وهو بصدد ذكر خمر الجنة ، إذا به يستطرد إلى ذكر ما بها من أنهار العسل ، فيقول : « ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ، ما كسبته النحل الغادية إلى الأنوار ، ولا هو فى موم متوار »[٢٩] فعسل الجنة عسل إلهى ، لا قبل للنحل به ، ولا يختلط به الشمع كعسل الدنيا ، والموقف إلى هذا لا علاقة له ببيتى النمر فى أم حصن ، ولكنها نزعة الرجل إلى إيجاد المواقف المفصحة عن غزير علمه وتفوق محفوظه فى اللغة والقدرة على أسرار القول ، هى التى تدفعه دفعاً إلى أن يربط بين عسل الجنة وعسل النمر فى بيتيه فيقول : « فليت شعرى عن النمر بن تولب العكلى ، هل يقدر له أن يذوق هذا الأرى ، فيعلم أن شهد الفانية إذا قيس إليه وجد يشاركه الشرى ، وهو لما وصف أم حصن ، وما رزقته فى الدعة والأمن ، ذكر حوارى[٣٠] بسمن ، وعسل مصفى ، فرحمه الخالق متوفى ، فقد كان أسلم وروى حديثاً منفرداً ، وحسبنا به للكلم مسردا »[٣١] ، وبعد أن يذكر بيتى النمر ، يشير إلى صنيع خلف فى قافيتهما توطئة لمبتغاه فيقول : « وهو – أدام الله تمكينه – يعرف حكاية « خلف الأحمر » مع أصحابه فى هذين البيتين ، ومعناها أنه قال لهم : لو كان فى موضع أم حصن « أم حفص » ما كان يقول فى البيت الثانى ؟ فسكتوا ، فقال : حوارى بلمص ، يعنى الفالوذ » . وهنا يدرك المعرى مبتغاه ، فقد حدد صنيع النمر ، ثم عجز أصحاب خلف عن تغيير قافية البيت الثانى لتناسب تغييره قافية البيت الأول إلى « أم حفص » وعرض ذلك عليهم على سبيل التحدى والامتحان .. وإذا كان خلف لم يقدر إلا على تغيير واحد ، وعجز أصحابه عن التصرف تماماً ، فليظهر أبو العلاء قدراته ، وليحقق ذاته بتجاوز كل الحدود وليثبت أن اللغة دانت له واستسلمت ، بأن يغير الروى

---

(٢٨) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى : ٢٧٨ ، دار المعارف الطبعة ٣ سنة ١٩٦٠ .

(٢٩) المعرى : رسالة الغفران : ١٤٥ ، تحقيق بنت الشاطئ طبعة ثانية بالمعارف ١٩٥٠ . والموم بالضم : الشمع ، معرب واحدته مومة .

(٣٠) الحوارى : الدقيق والخبز ، وفى (الأساس) هو الدقيق الأبيض (الغفران : حاشية ٤) .

(٣١) المعرى : رسالة الغفران : ١٤٦ .

فى كلا البيتين على كل حروف المعجم ... يقول .. : « ويفرع على هذه الحكاية فيقال : لو كان مكان أم حصن أم جـزء ، وآخره همزة ، ما كان يقول فى القافية الثانية ؟ فإنه يحتمل أن يقول : وحوارى بكشء، من قولهم كشأت اللحم إذا سويته حتى ييبس ، يقال كشأ الشواء إذا أكله ، أو يقول : بوزء من قولهم : وزأت اللحم إذا شويته ، ولو قال : حوارى بنسء لجاز، وأحسن ما يتأول فيه ، أن يكون من نسأ الله فى أجله ، أى لها خبز مع طول حياة ، وهذا أحسن من أن يحمل على أن النسء اللبن الكثير الماء ، وقد قيل : إن النسء الخمر ، وفسروا بيت « عروة بن الورد » على الوجهين :

سقونى النسء ثم تكنفونى عداة الله من كذب وزور

. ولو حمل حوارى بنسء على اللبن أو الخمر لجاز ، لأنها تأكل الحوارى بذلك ، أى لها الحوارى مع الخمر ، وقد حدث محدث أنه رأى (بسيل) ملك الروم ، وهو يغمس خبزاً فى خمر ويصيب منه ، ولو قيل حوارى بلزء[٣٢] ، من قولهم لزأ إذا أكل ، لما بعد ، وتكون الباء فى (بلزء) بمعنى فى ...

فإن خرج إلى الباء فقال : من أم حرب ، جاز أن يقول وحوارى بصرب ، وهو اللبن الحامض ، ويجوز بإرب ، أى بعضو من شواء أو قديد ، ويجوز بكشب ، وهو أكل الشواء .

فإن قيل : من أم صمت ، جاز أن يقول : وحوارى بكمت ، يعنى جمع تمرة كميت وذلك من صفات التمر ، وينشد للأسود بن يعفر :

وكنت إذا ما قرب الزاد مولعا بكل كميت جلدة لم توسف[٣٣]

وقال الآخر :

ولست أبالى بعد ماأكمت مربدى من التمر ، أن لايمطر الأرض كوكب[٣٤]

ويجوز ، وحوارى بحمت ، من قولهم : تمر حمت ، أى شديد الحلاوة ، فإن أخرجه إلى الثاء فقال : من أم شث ، قال وحوارى ببث ، والبث : تمر لم يجد كنزه فهو متفرق .

---

(٣٢) اللزء : الأكل مع شبع وامتلاء .
(٣٣) لم توسف : لم تقشر ، أو لم تتقشر ، وجلدة بمعنى صلبة .
(٣٤) أكمت ، واكات : صار لونه الكمتة ، أى بين السواد والحمرة ، والمربد : محبس الإبل والغنم .

فإن أخرجه إلى الجيم فقال : أم لج ، جاز أن يقول : وحوارى بدج ، والدج : الفروج ، جاء به العمانى فى رجزه ، فإن خرج إلى الحاء ، فقال من أم شح ، جاز أن يقول : وحوارى بمح ، وبنح ، وبرح ، وبجح ، وبسح ، فالمح : مح البيضة ، وبح : جمع أبح ، من قولهم : كسر أبح ، أى كثير الدسم ، وقال :

وعاذلة هبت علىّ تلومنى وفى كفها كسر أبح رذوم[٣٥]

ويجوز أن يعنى بالبح ، القداح ، أى هذه المرأة أهلها أيسار ، كما قال السلمى :

قروا أضيافهم ربحا ببح يعيش بفضلهن الحى سمر

ورح : جمع أرح ، وهو من صفات بقر الوحش ، أى يصاد لهذه المرأة ، ويقال لأظلاف البقر : رح ، قال الشاعر الأعشى :

ورح بالزماع مردفات بها تنضو الوغى وبها ترود[٣٦]

والسح : تمر صغار يابس ، والجح : صغار البطيخ قبل أن ينضج ، فإن قال : أم دخ ، قال : حوارى بمخ ، ونحو ذلك . فإن قال : أم سعد ، قال : حوارى : بثعد ، وهو الرطب الذى (قال)[٣٧] لان كله .

فإن قال : أم وقذ ، قال : حوارى بشقذ ، وهى فراخ الحجل . فإن قال : أم عمرو ، فإنه أشبه ما يقول : حوارى بتمر . فإن قال : أم كرز ، فإنه أشبه ما يقول : حوارى بأرز ، وفيه لغات ست : أرز على وزن أشد ، وأرز على وزن صمل ، وأرز على وزن شغل ، وأرز فى وزن قفل ، ورز مثل جد ، ورنز — بنون — وهى رديئة . فإن قال : أم ضبس : قال : وحوارى بدبس ، والعرب تسمى العسل دبساً ، ... فإن قال : أم قرش ، جاز أن يقول حوارى بورش ، والورش : ضرب من الجبن ، ويجوز أن يكون مولداً ، وبه سمى (ورش) الذى يروى عن نافع . واسمه « عثمان بن سعيد » ، والضاد قد مضت[٣٨] ، فإن قال : أم غرض ، جاز أن يقول : حوارى بفرض ، والفرض ، ضرب من التمر ، قال الراجز :

إذا أكلت لبنا وفرضا ذهبت طولا وذهبت عرضا

---

(٣٥) ردوم : يقطر دسماً .

(٣٦) ديوان الأعشى الكبير : ميمون بن قيس : ٣٧٥ ، شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين ، دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٧٤ وقد ورد البيت بالديوان كالتالى :

ورح كالمحار مؤتسدات بها ينضو الوغى وبها يرود

والزماع : واحدته : زمعة ، وهى هنة زائدة من وراء الظلف ، جمعه زمع ، وجمع الجمع زماع ، كثمرة وثمر وثمار .

(٣٧) يبدو من سياق الكلام أن كلمة (قال) زائدة ، وإن لم تشر الدكتورة بنت الشاطئ إلى ذلك .

(٣٨) يشير إلى قول خلف : أم حفص فى البيت الأول ، وحوارى بلمص فى البيت الثانى .

وفى نصب (طول وعرض) اختلاف بين المبرد وسيبويه[٣٩] ، فإن قال : من أم لقط جاز أن يقول : حوارى بأقط[٤٠] ، يريد أقط على اللغة الربعية . فإن قال : من أم حظ فإن الأطعمة تقل فيها الظاء كقلتها فى غيرها لأن الظاء قليلة جداً ، ويجوز أن يقول حوارى بكظ ، أى يكظها الشبع ، أو نحو ذلك من الأشياء التى تدخل على معنى الاحتيال . فإن قال : أم طلع ، جاز أن يقول : حوارى بخلع ، والخلع هو اللحم الذى كان يطبخ ويحملونه فى القروف ، وهى أوعية من أدم ، وينشد :

كلى اللحـم الغريض فإن زادى   لمـن خلـع تضمنـه القـــروف[٤١]

فإن قال : أم فرع ، جاز أن يقول : حوارى بضرع ، لأن الضروع تطبخ ، وربما تطرب لأكلها الملوك . فإن قال : أم مبغ ، قال : حوارى بصبغ ، والصبغ ما تغمس فيه اللقمة من مرق أو زيت أو خل . فإن قيل : أم نخف قال : حوارى برخف ، والرخف زبد رقيق ، والواحدة رخفة ، قال الشاعـر :

لنا غنم يرضى النزيــل حليبهــــا   ورخف يغاديــه لهـا وذبيـــح

فإن قال : أم فرق ، قال : حوارى بعرق ، والعرق : عظم عليه لحم من شواء أو قدير[٤٢] ، فإن قال : أم سبك ، جاز أن يقول : حوارى بربك ، أو بلبك من قولهم : ربكت الطعام أو لبكته ، إذا خلطته ، وكان ذلك مما فيه رطوبة ، مثل أن يخالطه لبن أو سمن ، أو نحو ذلك ، ولا يقال : ربكت الشعير بالحنطة ، إلا أن يستعار . فإن قال : أم نخل ، قال : حوارى برخل ، ويريد الأنثى من أولاد الضأن ، وفيه أربع لغات : رخل ورخل ورخل ورخل .

فإن قال : أم صرم ، قال : حوارى بطرم ، والطرم : العسل ، وقد يسمى السمن طرما ، وقد مضت النون فى أم حصن[٤٣] ، فإن قال : أم دو ، قال : حوارى بحو ، والحو الجدى ، فيما حكى بعض أهل اللغة فى قولهم : ما يعرف حوا من لو أى جدياً من عناق[٤٤] ، فإن قال : أم كره ، قال : حوارى بوره ، يريد جمع أوره ، من قولهم : كبش أوره ، أى سمين .

فإن قال : أم شرى ، قال : حوارى بأرى ، أى عسل »[٤٥] .

---

(٣٩) يجوز نصبهما على الظرفية ، وعلى التمييز ، ومفعولاً مطلقاً (الغفران : ١٥٤ حاشية : ١) .
(٤٠) الأقـط : الجبن .
(٤١) القروف : جمع قرف ، وهو وعاء من أدم يدبغ بالقرفة ، أى بقشور الرمان ، ثم يجعل فيه لحم مطبوخ بتوابل .
(٤٢) القدير : اللحم المطبوخ فى القدر .
(٤٣) يشير إلى القافية الأصلية فى بيتي الغر (أم حصن - حوارى بسمن) .
(٤٤) العناق : ولد المعز (الغفران : ١٥٦ حاشية : ٣) .
(٤٥) رسالة الغفران : ١٤٧ - ١٥٦ .

ومما يلفت النظر أيضاً ، أن أبا العلاء يختتم صنيعه هذا بقوله : « وهذا فصل يتسع وإنما عرض فى قول نام كخيال طرق فى المنام » فيقرر أنه بمقدوره أن يتسع بالقول فى قافيتى البيتين أكثر مما فعل ، وأن ما أثبته إن هو إلا ما ألم بالفكر وفقاً للسياق ، شأنه شأن الحلم أو الخيال الذى يلم بالنائم .

والتأمل فى وسائل كشف الرجل عن قدرته اللغوية من خلال تغييره قافيتى بيتى التمر ، يكشف عن أنه فعل الآتى :

١ – لم يكتف فى تغيير قافية البيت الثانى بكلمة واحدة على كل حرف من حروف المعجم ، بل نراه يأتى على بعض الحروف بأكثر من كلمة ، كما فعل فى الهمزة ، إذ أتى فيها بكشء ووزء ونسء ... الخ وكما فعل فى الحاء فأورد فيها : بح ، ورح .. الخ . ولم يقصر ذلك على هذين الحرفين ، بل حققه فى غيرهما أيضاً .

٢ – أنه لم يكتف بتغيير قافيتى البيتين على كل حروف المعجم ، بل كان يشرح معنى كل قافية جديدة يوردها للبيت الثانى .

٣ – انه كان يوضح المعنى بشواهد شعرية دالة وكاشفة .

٤ – انه كان يورد اللغات المختلفة للكلمة التى يتعدد النطق فيها ، كما فعل فى كلمة أرز فأثبت لها ست لغات .

٥ – أنه كان يشير إلى الخلافات النحوية ، إن كان بعض ما أورده موضع خلاف ، كاختلاف المبرد وسيبويه فى نصب كلمتى (طول ، وعرض) ، فى الشاهد الذى استعان به لتوضيح معنى كلمة فرض التى أتى بها للقافية على حرف الضاد ، والفرض نوع من التمر .

٦ – أنه كان ينبه إلى بعض الكلمات التى يحتمل أن تكون مولدة ، كما فعل فى كلمة ورش .

٧ – أنه كان ينبه إلى طبيعة اللسان العربى التى أدت إلى شيوع بعض الحروف فى مفرداته بينما ندر استعمال الأخرى ومنها حرف الظاء .

٨ – أنه كان ينبه إلى الفرق بين الاستعمالين الحقيقى ، والمجازى ، إذا ما اقتضى ذلك بسط المعنى فى بعض بدائله ، فقد قال إن ربك الطعام أو لبكه ، يكون مما فيه رطوبة كاللبن أو السمن ، فإن لم يكن كذلك كان استعارة ، ومثل لذلك بقوله : ربكت الشعير بالحنطة .

٩ أنه كان ينبه إلى الكلمات التى لها غير دلالة واحدة ، فالطرم اسم للعسل ، وقد يسمى السمن طرما كذلك

وهكذا ، يطالعنا المعرى من خلال بيتى النمر وصنيعه فى تغيير قافيتيهما ، بعالم لغوى مقتدر ومتمكن من محفوظ يحيط بأسرار لغته ، بل هو ساع فى الوقت ذاته لإظهار ذلك المحفوظ وكشفه ما سنحت أسباب ذلك ، ولا يمتنع لدى الرجل أن يبتكر المواقف المواتية لتحقيق جنوحه النفسى العميق هذا ، كما رأينا فى قضيتى الدرعيات وبيتى النمر بن تولب .

وقد كان إكثار المعرى من جمله الدعائية ، من وسائل الرجل لإشباع تلك الرغبة والإفصاح عن تلك القدرة الفنية واللغوية ، ففى رده على رسالة لأبى الحسين أحمد النكتى يدعو له قائلًا : « فمرحباً بكتاب الشيخ - أطال الله بقاءه ما ائتلف متحرك وساكن ، واختلفت الأزمنة والأماكن »(٤٦) ، كما يكرر له الدعاء بقوله « أدام الله عزه »(٤٧) ست عشرة مرة(٤٨) .

وفى رسالة الإغريض(٤٩) يقول : « فحرس الله سيدنا ، حتى تدغم الطاء فى الهاء ، فتلك حراسة بلا انتهاء ، وذلك أن هذين ضدان ، وعلى التضاد متباعدان ، رخو وشديد ، وهاد وذو تصعيد ، وهما فى الجهر والهمس ، بمنزلة غد وأمس ، وجعل الله رتبته التى كالفاعل والمبتدأ ، نظير الفعل فى أنها لا تنخفض أبداً ، فقد جعلنى إن حضرت عرفت شأنى ، وإن غبت لم يجهل مكانى ، كياقى النداء ، والمحذوف من الابتداء إذا قلت زيدَ أقبل والإبل الإبل »(٥٠) .

وهو فى ذلك وأمثاله يكشف عن قدراته الهائلة فى العربية أو النحو ، وما يتصل بذلك من فهم لطبيعة الأصوات ومخارجها فيها .

ويقول فى الرسالة نفسها : « حسبى ما لدى من أياديه ، وما غمر من فضل السيد الأكبر أبيه ، أدام الله لهما القدرة مادام الضرب الأول من الطويل صحيحاً ، والمنسرح خفيفاً سريحاً ، وقبض الله عين عدوهما من كل معن ، قبض العروض من أول وزن .. »(٥١) ويسترسل فى الدعاء بما يدل دلالة لا لبس فيها على تمكنه المطلق من علمى القافية والعروض .

---

(٤٦) المعرى : الرسائل : تحقيق شاهين عطية : ١٠٥ .
(٤٧) السابق : ١٠٦ .
(٤٨) الجندى : الجامع : ٦٠٧/٢ .
(٤٩) الإغريض : طلع النخل ، أى أول حمله (الرسائل : ٣٥ حاشية : ٥) .
(٥٠) المعرى : الرسائل : ٣٦ ، والمقصود يازيد أقبل ، وهذه الإبل .
(٥١) السابق : ٣٧ ، معن : شئ .

ويقول فى رسالة المنيح[٥٢] : « ومعاذ الأحلام أن يطمئن خلد المنافس الشحيح ، إلى أحكام النافس والمنيح ، وإنما كانت أولياء سيدنا – جعل الله لشانئه كوكب الرجم ، وحادى النجم – تيسر على إقامة الصحيفة فى المنازل للأنس المطلوب ، لا على مقادير السحاء من ذلك الطرس المكتوب »[٥٣] . والغالب أن الدافع للإكثار من الجمل الدعائية ، أن يتيح الرجل لنفسه فرصاً لتجلية ثروته اللغوية من خلال محتواها وصياغتها .

ومن وسائله أيضاً فى الإفصاح عن ذلك التمكن اللغوى ، أن يذكر اللفظ ثم يعقبه بما يقابله ، أو يضاده فى المعنى .. يقول فى اللزوميات :

عرفت سجايا الدهر ، أما شروره ... فنقد ، وأما خيره فوعود[٥٤]

ويقول أيضاً :

نحن قطنية ، وصوفية أنـ ... ـتم فقطنى من التجمل قطنى[٥٥]

ويقول مورداً للمعانى المتناقضة التى يفسر كل منها الآخر :

لا تفرحن بفأل ، إن سمعت به ... ولا تطير ، إذا ما ناعب نعبا
فالخطب أفظع من سراء تأملها ... والأمر أيسر من أن تضمر الرعبا
إذا تفكرت فكرا لا يمازجه ... فساد عقل صحيح ، هان ما صعبا
فاللب، إن صح، أعطى النفس فترتها ... حتى تموت ، وسمى جدها لعبا[٥٦]

ويعمد فى أحوال أخرى إلى إيراد المتجانس لفظاً والمختلف معنى ، متوالياً ، يقول فى سقط الزند :

إذا هى القطر ، شبتها عبيدهم ... تحت الغمائم للسارين بالقطر

ويقول :

فالحسن يظهر فى شيئين رونقه ... بيت من الشعر، أو بيت من الشعر[٥٧]

وكثيراً ما كان يعمد إلى شرح ما يتصوره قد يلبس على الفهم ، بأن يأتى فى إثره بما يفسره ..

---

(٥٢) المنيح : سهم من سهام الميسر لا نصيب له إلا أن يمنح صاحبه شيئاً (الرسائل : ٥ ، حاشية : ١) .

(٥٣) المعرى : الرسائل : ٧ ، ٨ – وحادى النجم : الدبران وهو من كواكب النحس عندهم ، ييسر : من يسر الرجل إذا لعب بالقداح ، السحاء : ما أخذ من القرطاس ، الطرس : الصحيفة .

(٥٤) اللزوميات : ٣١٢/١ .

(٥٥) السابق : ٥٧٥/٢ وقطنى : حسبى .

(٥٦) السابق : ١١٩/١ .

(٥٧) شروح سقط الزند : ١٢٩/١ ، ١٤٢ .

يقــول :

وفوائد الأسفار جمع السفر فى الـد نيا ، تفوق فوائد الأسفـــار[٥٨]

ويقــول :

نوديت ألويت ، فانزل ، لايراد أتى سيرى لوى الرمل، بل للنبت إلواء[٥٩]

ويقــول :

فلا يمس فخارا من الفخر، عائـــد إلى عنصر الفخار للنفــع يضـــرب[٦٠]

ويقــول :

ياثلة فى غفلة ، وأويســـها الـ ـقرنى مثل أويسها ، أى ذيبهـــا[٦١]

ويقــول :

وكل أديب ، أى سيدعى إلى الردى من الأدب ، لا أن الفتى متــأدب[٦٢]

ففى البيت الأول فسر الأسفار بأنها الكتب ، جمع سفر بكسر السين ، تحرزاً من أن تفهم على أنها جمع سفر بفتحتين كما أوردها فى عجز البيت ، وفى الثانى يفسر « ألويت » بأنها ليست من لوى الرمل ، وإنما من ألوى النبات ، أى تغير لونه وذبل ، وفى البيت الثالث فسر فخاراً على أنها صيغة المبالغة من الفعل « فخر » تحرزاً من أن تلتبس بالفخار الترابى الذى رد إليه أصل الإنسان فى عجز البيت ، وفى البيت الرابع فسر كلمة أويس الثانية بأنها الذئب ، أما أويس الأولى ، فهى إسم أحد النساك الزاهدين ، وفى البيت الخامس بين أن كلمة أديب مأخوذة من الأدب بسكون الدال ، وهو الدعاء إلى الطعام ، وذلك منعاً لالتباسها بالأخرى الشائعة والمشتقة من الأدب بفتح .

ولقد فسر المعرى فى رسالة الغفران وحدها ، ما يزيد على مائة وأربعين كلمة ، من ضمنها الألفاظ التى غير بها كلمتى الروى فى بيتى النمر بن تولب[٦٣] .

وواضح أن التزام الرجل بتلك النزعة القوية للتفسير والشرح ، يجعلها بمثابة اتجاه مصدره عاطفة دافعة إلى إظهار شمولية محفوظه اللغوى ودقته فى آن معاً .

(٥٨) اللزوميات : ٥٨٥/١ .

(٥٩) السابق : ٤٩ - ألويت : هرمت - لوى الرمل : مكان . ومستدق الرمل ، إلواء : يبس .

(٦٠) السابق : ١٦٨ .

(٦١) السابق : ١٦٨ .

(٦٢) السابق : ٨٧ ، والأدب : الدعوة إلى الطعام .

(٦٣) الجندى : الجامع : ٦١٥/٢ .

ويرى صاحب الجامع أن المتأمل فى مصنفات أبى العلاء - خاصة الغفران - يدرك قدرة الرجل الخارقة على الآتى :

- كثرة الحفظ لمفردات اللغة ، ومعرفة النادر والغريب ، والفصيح والشاذ «والردىء وغيره ، ونرى من الأمثلة الدالة على هذا تغيير كلمتى الروى فى بيتى النمر بن تولب على عدد حروف الهجاء ، وافتنانه فى الجمل الدعائية لابن القارح ، وهى كثيرة تتجاوز المائة والثلاثين ، وشرحه الكلمات اللغوية التى وردت فى كلامه أو فى كلام غيره ، وإيراده المترادفات من الأسماء كأسماء الخمر ، والمتشابهات من الأسماء كالإبريق والرباب والدنانير والثمانين ، وما يمكن اشتقاقه من بعض الأسماء ، كالدامغ والمرجان والفريد والقضيب وهذا القدر وحده كاف لأن يكون من يستوعبه أمة وحده فى اللغة .
- شدة تمكنه من قواعد الصرف والنحو ، ومعرفة أوزان الأبنية المسموعة والمقيسة والشاذة ، وكثرة ما يعرفه من نظائر الأوزان والشواذ عنها ، ونتبين ذلك فيما انتقد به الرواة والشعراء والعلماء من الخروج عما يقتضيه السماع والقياس فى الأبنية ، وعما تقتضيه قواعد الإعراب الصحيحة ، كالأبيات التى ذكر فيها وجوهاً للإعراب أو رجح وجهاً على آخر .
- تمكنه من علمى العروض والقوافى ، ويتراءى أثر ذلك فى الأبيات التى أوردها وفيها عيوب القافية أو زحافات أو علل أنكرها بعض العلماء أو خالف فيها .
- سعة إطلاعه على القراءات ، ومعرفته المتواتر وغيره ، ومعرفته وجه كل قراءة من الإعراب وتأويله .
- كثرة ما يحفظه من الشواهد والأدلة والأمثلة والأعلام ، وشدة اعتماده على حفظه وثقته بنفسه(٦٤) .

ولم يكن ديدن الرجل الحزص على ممارسة محفوظه اللغوى وإظهار تفوقه فيه فحسب . بل كان على مثل ذلك فى الصناعة الفنية أيضاً ، ولابد لنا من أن نلاحظ كون ذلك الجانب – الصناعة الفنية – هو الأكثر ملائمة والأقدر تعبيراً عن نفسية الرجل . ذلك لأن افصاح المعرى عن قدرته على الصنعة ، هو عرض لتراثه اللغوى متداخلاً مركباً ، بعد أن أعاد النظر فى مفرداته ، وأتم تشكيلها فى علاقات فنية جديدة تتواصل فيها الجزئيات بما يستخرج طاقة اللغة على التعبير والتصوير والإيحاء .

---

(٦٤) [illegible]

يتناول الدكتور طه حسين جانب الصنعة عند أبى العلاء فيشير إلى التزامه مالا يلزم ، وجنوحه إلى استخدام الألفاظ الصعبة ثم تفسيرها ... ويقول : « واللون الثالث من ألوان هذا العبث ، أهم من هذين النوعين وأجل خطراً ، لأن أبا العلاء لا يقصد به إلى مجرد التظرف الفنى ، ولا إلى مجرد التفكه ، ولا إلى الجمال الفنى الخالص وحده ، وإنما يقصد إلى هذا كله ، وإلى إظهار البراعة والتفوق اللغوى ما فى ذلك شك ، وهو نوع من الجناس ظريف يلتزم فيه أبو العلاء لفظ القافية نفسه فى أول البيت أو فى وسطه بحيث يتكرر هذا اللفظ فى البيت الواحد مرتين ، ويدل على معنيين مختلفين ، فيجمع بين الجناس وبين ما يسميه أصحاب البديع رد الصدر على العجز[٦٥] ... والغريب أنه إذا عمد إلى هذا النوع من الجناس فى قصيدة طولها ، وتجاوز بها قدر المألوف من القصائد والمقطوعات فى اللزوميات ، مبالغة فى إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة »[٦٦] .

ثم يورد الدكتور طه حسين لزوميتين مطولتين للاستشهاد والاستدلال ، إلا أنه يكتفى بالتطبيق نقدياً على المقطع التالى من إحداهما :

خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى   فعيسهم نحو الطواف خوادى
توى دين فى ظنه : ما حرائر   نظائر آم ، وكلت بتوادى
رويدك، لو لم يلحد السيف لم تكن   لتحمل هام الملحدين هوادى[٦٧]

ففى البيت الأول يؤدى المعرى المعنى دون تكلف ، إذ يقرر أن جماعة من الفساق أخذوا بأسباب التقى – ومنها الحج – بعد أن فرغوا من فسقهم وامتنعت عليهم أسبابه ، ولكن الصنعة – فيما يقول الدكتور طه حسين – هى المنطوية على الجهد والتكلف ، لأن الشاعر « اختار عن عمد كلمة (خوى) وكلمة (دن) ليجمع فى أول البيت بين الخاء والواو والألف والدال التى لابد له من أن يختم بها البيت وليتحقق له بذلك الجناس على بعض أشكاله ، كما يتحقق له التزام مالا يلزم « فى أول البيت وفى آخره ، فإذا وصلت إلى هذا ، فستتبين فوراً أن البيت كله نتيجة لهذا التكلف وأثر من آثاره » ثم يقول فى البيت الثانى إن قافيته هى (التوادى) ، وقد حققها فى صدر البيت بالجمع بين كلمة (توى)

(٦٥) الاصطلاح هو : رد العجز على الصدر ، وقد عاد الدكتور طه حسين إلى استخدامه ص ٣٩٩ ، ويحدده ابن المعتز فى كتابه « البديع » بأنه « رد الأعجاز على ما تقدمها » : البديع : نشرة كراتشكوفسكى ، مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٧ ، والاصطلاح عند العلوى صاحب الطراز هو : « رد العجز على الصدر » : ٣٩١/٢ .

(٦٦) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٣٩٤ .

(٦٧) اللزوميات : ٣٦٩/١ – خوادى : مسرعة ، توى : هلك ، الآم ، الواحدة أمة : المرأة المستعبدة ، التوادى ، واحدتها تودية : خشبة تشد على خلف الناقة إذا صرت ، هوادى الإبل : أول ما يطلع منها ، وهوادى الخيل متقدماتها .

بالإضافة إلى (الدال والياء) من كلمة (دين) التى تليها . وفى البيت الثالث كرر المعرى القافية (هوادى) مرة أخرى بأن أوجد حرفى الهاء والألف فى (هام) ، والدال والياء فى (الملحدين) ، والواو فى (رويدك) وفى (لو) . بل وإن تلك الحروف لتتكرر فى غير ذلك من كلمات البيت(٦٨) .

ويواصل الدكتور طه حسين تقييمه للصنعة العلائية فى اللزوميات – خاصة فى النموذج الذى اختاره للتطبيق وأضرابه – فيقول : « إن أبا العلاء يعنى فيها بالألفاظ أشد العناية وأقواها ، كأنه قد أخذ على نفسه عهداً أن يستخرج منها كل ما يستطيع استخراجه ، ... فقد رأيت تحكمه فيها من جهة القافية ، واشتراطه أن يقفى على حرفين دائماً ، وعلى ثلاثة أحياناً ، وبشرط ألا يضطره ذلك إلى إفساد المعنى أو الانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ، ونلاحظ فى هذه القصائد التى يرد فيها الأعجاز على الصدور ، أنه يلتزم مالا يلزم مرتين فى البيت الواحد وفى معظم أبيات القصيدة ، وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلتئم دون أن تغير المعنى قليلًا ولا كثيراً ، ودون أن تنبو عن الطبع ، فإن كان شئ من هذا النبو ، فلابد من أن يحدث للسمع أو للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام كجزء من نظامهم الموسيقى »(٦٩) .

ويمكن أن نخلص مما أوردناه عن الدكتور طه حسين إلى الآتى :

١ – إن المعرى يلتزم مالا يلزم ، وفى ذلك مشقة ، ثم يضيف إليها مشقة أخرى وهى تكرار القافية فى البيت مرتين ، وهو إلى ذلك يعمد إلى قصائد هذا النمط فيطولها إظهاراً لمقدرته من جهة ، واستخراجاً لامكانات اللغة من جهة أخرى .

٢ – إن الرجل يفعل ذلك دون أن يضطره الأمر إلى إفساد المعنى أو الانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ، ودون تنافر بين الصنعة وذوق القارئ المتلقى .

إلا أن الدكتور بعد أقل من خمس صفحات ، لا يلبث أن يهاجم التزام مالا يلزم إذ هو عنده تحكيم للفظ فى المعنى ، وسطوة للقافية على الفن ، فيقول : « ولكن هناك عيباً لا يمكن الاعتذار عنه ، وهو الاستسلام للفظ إلى هذا الحد ، وتحكيم اللفظ وحده فى المعنى والفن إلى الحد الذى انتهى إليه أبو العلاء ... أن يتخذ الشاعر الخضوع للقافية ،

---

(٦٨) طه حسين : مع أبى العلاء ٤٠١ .

(٦٩) السابق : ٣٩٩ .

وللقافية وحدها قانوناً فنياً صارماً يذعن له ، لا فى قصيدة ولا فى قصيدتين ولا فى قصائد ، بل فى ديوان ضخم ، وأن يشترط فى هذه القافية هذا الشرط القاسى الذى اشترطه أبو العلاء ، وأن يلتزم هذا الشرط القاسي ويجريه فى جميع حروف المعجم مهما تكن هذه الحروف ومهما تكن المعانى التى يريد الشاعر أن يقول فيها ، هذا هو الشئ الذى لا يطاق ، ولا يمكن أن ينتهى بصاحبه إلى الخير ، ومن هنا تطول القصيدة وتقصر ، وتنبسط المقطوعة وتنقبض ، لا لأن المعنى يريد الطول أو القصر والانبساط أو الانقباض ، بل لأن القافية التى اشترطها الشاعر على نفسه تواتيه فيمتد النفس ، أو لا تواتيه فيقصر النفس »[٧٠] ، ثم يركز الدكتور طه حسين حكمه فى القضية المطروحة بأن « القافية هى الحاكم المطلق فيما يؤلف اللزوميات من لفظ ومعنى وأسلوب »[٧١] .

ويلفتنا فى هذا الكلام الأخير لأستاذنا الدكتور ما يأتى :

١ — أنه يناقض ما قرره فى القضية ذاتها قبل صفحات جد قلائل حين قال : « فقد رأيت تحكمه فيها من جهة القافية .. واشتراطه أن يقفى على حرفين دائماً وعلى ثلاثة أحياناً ، وبشرط ألا يضطره ذلك إلى إفساد المعنى والانحراف عن مستقيم القول إلى محاله ... وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلتئم دون أن تغير المعنى قليلًا أو كثيراً ، ودون أن تنبو عن الطبع ، فإن كان شئ من هذا النبو ، فلابد من أن يحدث للسمع أو للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام »[٧٢] .

٢ — ليس صحيحاً أن اللزوميات كانت تنبسط وتنقبض طولًا وقصراً تبعاً لمطاوعة القافية أو تأبيها على أبى العلاء ، بل إن الناقد ليناقض نفسه ، إذ تكلم قبل صفحات قلائل عن صنيع المعرى فى أصعب قوافيه ، وهى تلك التى يلتزم فيها مالا يلزم ، فضلًا عن رد الأعجاز على الصدور ، أو تحقيق الجناس بينها وبين حشو البيت ، فقال : « والغريب أنه إذا عمد إلى هذا النوع من الجناس فى قصيدة ، طولها وتجاوز بها قدر المألوف من القصائد والمقطوعات فى اللزوميات ، مبالغة فى إظهار براعته وتفوقه وسيطرته على اللغة »[٧٣] .

---

(٧٠) طه حسين : مع أبى العلاء : ٤٠٥ .

(٧١) السابق . ٤١٤ .

(٧٢) السابق : ٣٩٩ .

(٧٣) السابق : ٣٩٤ .

ونحن لا ندرى – بعد – كيف نوفق بين القول بمقدرته على الإطالة فى أصعب القوافى إذا شاء ، وبين القول بأن القافية كانت هى المتحكم فى اللزوميات من حيث الطول والقصر ، وليس أكثر من اللزوميات التى وقفت عند البيتين أو الثلاثة رغم أن قافيتها مطواعة لا عنت فيها ، ورغم أن ذلك الأمر أوضح فى الديوان من أن يستشهد عليه ، فلا ضير من أن نشير إلى أربع لزوميات ، قوافيها على التوالى هى : الباء المكسورة مع الجيم ، وهى ثلاثة أبيات ، والباء المكسورة مع الحاء ، وهى أربعة ، والباء المكسورة مع الذال ، وهى بيتان ، والباء المكسورة مع الراء ، وهى سبعة أبيات(٧٤) ، وليست القافية فى شئ من ذلك كله صعبة بحيث يعجز المعرى عن الإطالة فيها لو أراد . ولأبى العلاء لزومية على التاء المكسورة مع اللام المشددة ، أولها :

نوائب ، إن جلت ، تجلت سريعة   وإما توالت فى الزمـان تولـت(٧٥)

وهى فى خمسة أبيات فحسب ، ومفروض إذا وافقنا على أن القافية كانت هى المتحكم الأوحد فى طول اللزوميات وقصرها أن نسلم بعجز المعرى عن زيادة الأبيات فى تلك اللزومية ، ومن ثم وقوفه بها عند هذا المقدار من الأبيات ، على حين تمكن كثير عزة من إبداع ثمانية وثلاثين بيتاً ، هى قصيدته التائية المشهورة(٧٦) ، على القافية والوزن نفسهما وذلك فيما أرى افتراض يأباه علينا وعلى غيرنا ما نعلمه من الثقل الحقيقى لأبى العلاء موهبة وعلماً وصنعة ، وهو ثقل لا نحسب أننا نظلم كثير عزة قلامة ظفر حين نراه لا يدانيه فى شئ .

٣ – لا يجوز تقييم الصنعة العلائية من خلال قصائد الجناس اللغوى المعقد وحدها ، تلك التى استشهد بها الدكتور طه حسين من نمط الدالية والنونية ، إذ هى بالنسبة لمجمل الديوان أقلية قليلة لا يقاس عليها ، فالملاحظ أن الدكتور شوقى ضيف بدوره لم يجد غير ذلك النمط من اللزوميات ليصدر من خلاله حكماً على فن الرجل فى الديوان ، يورد الدكتور شوقى ضيف قول أبى العـلاء :

عذيرى من الدنيا عرتنى بظلمهـا   فتمنحنى قوتى لتأخـذ قوتـى
وجدت بها دينى دنيا ، فضرنـى   وأضللت منهـا فى مـروت مروتـى
أخوت ، كما خاتت عقاب ، لو أننى   قدرت على أمر ، فعـد أخوتـى

---

(٧٤) اللزوميات : ١٤٢/١ ، ١٤٣ .
(٧٥) السابق : ٢٢١ .
(٧٦) أبو على إسماعيل بن القاسم القالى : الأمالى : ١٠٨/٢ – ١١٠ – الطبعة الثانية دار الكتب سنة ١٩٢٦ ومطلع تائية كثير هو :

خليلى ، هذا ربع عزة ، فاعقـلا   قلوصيكما ، ثم ابكيا حيث حلـت

وأصبحت فى تيه الحياة ، مناديـــا	بأرفع صوتى ، أين أطلب صوتـــى
ومازال حوتّ راصدى،وهو آخذى	فما لمتابى ليس يغسل حوتـــى
رآنى رب الناس فيهـا متابعـــا	هواى ، فويحى يوم أسكن هوتـــى
وما برحت لى ألـوة حرجيـــة	تصير من رطب العضـاه ألوتـــى
أبوتك يا إثمى ، ومن لى بأنتـــى	أتيتك ، فاشكر ، لاشكرت أبوتـــى[٧٧]

ثم يقول : « فأنت تراه يجانس جناساً غريباً بين القوافى وحشو البيت ، وكأن أبا العلاء يكره الألفاظ إكراهاً على أن تؤدى هذا الجمال المفتعل الذى لا يحوى جمالًا ولا روعة فنية ، وأى جمال أو روعة فنية فى المجانسة بين قوت وقوتى ، ومروت ومروتى ، وحوتى وحوتى ، وهواى وهوتى ، وأبوت وأبوتى ؟ لكأن عجز الشعر فى هذه العصور عن أداء الجناس الذى كنا نجده فى القرن الثالث إلا أن يخرج إلى هذه الفنون من الالتواء والتعقيد .. وانظر إلى هذه الواو المشددة التى ختم بها أبو العلاء أبياته ، فإنها تظهرنا على صناعته فى اللزوميات ، إذ كان يريد أن يثبت مهارته فى النظم على جميع الحروف .. فإذا هو يقع فى مثل هذه الواو المشددة الغريبة .. ولكن .. أى غرابة فيها ؟ ألأنها تحتوى تعقيداً وتصنيعاً ؟ لقد كان التعقيد والتصنيع درع هذه العصور ، فما يزال الشاعر يصعب فى فنه ووسائله وأبوابه التى يدخل منها إلى صناعته .. وماتطور الشعر عنده إذا كانت وسائله لايزال يقدر عليها غيره من الشعراء » ؟[٧٨] .

ثم يصنع الدكتور شوقى ضيف الصنيع ذاته ، ويقول القول نفسه بعد أن يورد لزومية أخرى من نمط الدالية التى استشهد بها الدكتور طه حسين ، تلك التى يتحقق الجناس فيها بين أولى كلمات كل بيت وبين قافيته ، وهى التى تبدأ بقول المعرى :

أتراك يومـا قائـلا عن نيـــة	خلصت لنفسك : ياالجـوج تـراك[٧٩]

وعجيب أن نرى للناقدين الكبيرين هذا الرأى فى صنيع المعرى ، وهما اللذان ما كلفا بأبى تمام إلا لصنعته .. بل لتعقيده فى صنعته .. يقول الدكتور شوقى ضيف فى صنعة أبى تمام : « فالطباق والجناس والتصوير والمشاكلة ، كل ذلك يزدوج بالفلسفة وألوان

---

(٧٧) اللزوميات : ١/٢٢٠ – المروت ، واحدها مرت : الأرض التى لا نبت فيها ، أخوت : أنقض ، الصوة : المنار الذى يهتدى به ، الحوة : السواد ، يعنى به سواد المآثم ، الهوة : الحفرة ، القبر ، ألوة : قسم ، حرجية : من قولهم يمين محرجة ، أى تضيق مجال الحالف ، الألوة : العود الذى يتبخر به ، أبوتك : أى صرت لك أباً .

(٧٨) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٤٠٠ .

(٧٩) اللزوميات : ٢/٢٤٣ .

الثقافة القاتمة ويجلله الغموض فى كثير من جوانبه وأجزائه »[٨٠] . ولكن الدكتور يرى أن هذا الغموض هو « الغموض الفنى الذى يشبه تنفس الفجر »[٨١] .

ويقول الدكتور طه حسين عن أبى تمام مقارناً بينه وبين مسلم ، إنه : « يعنى بالموسيقى وجمال اللفظ ، ولكن يتجاوز هذه العناية إلى عناية أخرى بالمعنى ، من هنا يشتد أبو تمام فى الدقة حتى لا يحس وحتى لا يرى وحتى لا يفهم ، وحتى يفسد الموسيقى أحياناً لأن أبا تمام كان يحس معناه إحساساً قوياً ، ولكن كان فى الوقت نفسه عاجزاً عن أن يشركنا معه فى هذا الحس »[٨٢] .

ويصور الدكتور العشماوى كيف صار تكلف البديع لدى أبى تمام غاية مقصودة بغض النظر عن مقتضيات التجربة والمعنى فيقول : « ذلك أنه أسرف فى طلب الطباق والتجنيس والاستعارة وغير ذلك من زخرف ومحسنات ، حتى أصبح عنده ذلك غاية تطلب لذاتها ، بل إن الشعر لا يكون شعراً عند أبى تمام إلا إذا زين بحلية أو بأخرى من حلى البديع »[٨٣] .

وعلى أية حال ، فليس لأحد أن يحبذ إيغال التجربة العلائية المفرط فى الصنعة ، وإن كنا – موضوعياً – لا نعدم التفسير النفسى والفنى لصنيع الرجل ، ذلك أن صنعته المعقدة تلك لم تكن تعبيراً صادقاً عن دفعات نفسه إلى التحدى والتجاوز – كما فصلنا آنفاً – فحسب ، بل كانت فى الوقت نفسه تجسيداً لنموذج الفن على عصره كما قرر الدكتور شوقى ضيف نفسه سلفاً .

ولكننى أقول لمن باركوا غرسة التعقيد والتعمل عند أبى تمام ، إنهم فعلوا ذلك رغماً عن صدور فنه بمعزل عن دوافع نفسه ، بل وعلى نقيضها ، كما وضح المرزوقى وابن رشيق ذلك آنفاً ، وبمعزل أيضاً عن الذوق الفنى لعصره ، ودليلنا على ذلك أن البحترى الذى عاش ضعف عمر أبى تمام ، وله من الشعر ما يجاوز ضعف ديوانه ، وكان الشاعر لثمانية من خلفاء العباسيين عبر نصف قرن ، قد صدر فى فنه عن نهج مناقض لنهج أبى تمام فى التكلف والتعقيد شكلاً ومضموناً .

---

(٨٠) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٢٣٩ .

(٨١) السابق : الصفحة نفسها .

(٨٢) طه حسين : من حديث الشعر والنثر : ١٠٢ ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٦١ .

(٨٣) محمد زكى العشماوى : قضايا النقد الأدبى المعاصر : ٣٧٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٥ .

وأقول كذلك لمن كرسوا التعقيد فى الصنعة – لفظاً ومعنى – : ما المانع – وفقاً لرأيكم فى الجمال الفنى – فى أن يكون لكل عصر نمطه الذى يناسبه من الصنعة أو التعقيد ؟ .. أليس ذلك هو المقبول نزولاً على منطق التطور فى الأذواق والثقافات ؟ وما الذى يحتم اتخاذ صنيع أبى تمام فى الجناس وغير الجناس مثلاً أعلى فى ذلك المضمار ؟ ولماذا لا يكون لكل شاعر – خاصة إذا كان شديد التميز والخصوصية كأبى العلاء – نمط من الفن يتفرد به ويعبر عن ذاتيته ومطلق أصالته إن تيسر له ذلك ؟

على أن الغريب أيضاً ، هو أن الدكتور شوقى ضيف يهاجم الصنعة العلائية هذا الهجوم العنيف ، دون أن يكشف لنا عن الفساد الذى يراه قد اعتور الإبداع الفني من جرائها ، ولو فى التائية التى أوردها واتكأ عليها مبرراً لحكمه ، وسبق أن أكدنا قبلًا أن قيود الصنعة جد ثقيلة على غير الموهوبين والعباقرة ، وهى بالقطع ليست كذلك على المعرى وأضرابه من عمالقة المبدعين ، وإلا ما تمكن الرجل من أن يبدع ملتزماً تلك القيود الفنية ذلك الكم الهائل من العطاء الثرى الذى خلفه للفن شعراً ونثراً ، ويغلب على الظن أن تلك القيود ، لا يرصدها مكثفة مجردة على نحو ما فعل الدكتور طه حسين والدكتور شوقى ضيف إلا النقد العلمى الصرف ، والأمر حين التذوق المتفاعل والعمل الفنى ، لا يكون على هذا النحو ، وسبق لى – قبل أن أقيم على هذه الدراسة – أن عايشت اللزوميات معايشة المتذوق ، ولم يلفتنى فى بعضها ، ومنها تلك التائية التى احتج بها الدكتور شوقى ضيف – إلا الصعوبات اللغوية ، وتلك قضية محسومة لارتباطها وتعبيرها عن ذوق العصر ، وإلا سقط بسببها الشعر الجاهلى وهو من أروع النصوص الفنية فى العربية ، وهى محسومة لدى المعرى على وجه الخصوص لتلك الآصرة الوثقى بين التكوين النفسى للرجل ولغة فنه فى اللفظ والتركيب والصياغة ، والتواصل النقدى المتذوق بتلك اللزومية التائية ، يدل على أن النص قد استقام لأبى العلاء على نحو طيب ، فالرجل يصدر فيه عن معاناة التناقض والصراع فى نفسه وفى عالمه كليهما ، فنراه ابتداء يشجب ظلم الدنيا إياه ، تلك التى لا تبقى على الأحياء إلا لتنكل بهم وتعبث ، وهو إلى ذلك يرصد ما بين قيم عقله والقيم الدينية من صراع يخلف لديه نوعاً من الإحساس بالاثم ومعاناة الاغتراب ، حتى ليصير من ذلك ضارباً على غير هدى فى مفازة قاحلة لا أمل فيها لهداية العقل أو لطمأنينة الروح ، على أن ذلك الصراع والانقسام ليس فى الداخل الإنسانى فحسب ، بل هو كذلك حاكم لما بين الإنسان وخارجه ، إنه ليرى ويدرك ذلك العدوان الرابض فى العمق الإنسانى ، والذى يحيل كل امرئ إلى عقاب متحفز ، أو قبضة متجمعة للانقضاض على

الآخرين حين تنهز النهزة لذلك ، والإنسان فى خضم تلك المعاناة عاجز عن أن يكشف منار هداية أو واحة سلام لكيانه ، بل إن القدرة على كبت الشك ، والاعتصام برجوع صادق إلى الله لأضعف – وفقاً لأبى العلاء – من أن تريح الإنسان وتغسل ما بأعماقه من إحساس كاب بسواد الآثام وعتمة التردى فى الصراع ، وإنه ليعلم ألا مناص له من ذلك إذ هو قدره ، ولكنه يعانى فى الوقت نفسه خشية طاغية من الحق سبحانه حين يسائله عقب الموت عما اتبع فيه هواه وشط عن جادة الصواب الدينى ، إنه عاجز عن أن يحسم أمره ، فيتحول عما يناقض الإيمان إلى ما يوافقه ، وإرادته فى ذلك خائرة ، وقسمه على إنجازه لا يجدى ، بل إنه فى ذلك جميعه ينتهى إلى نقيضه بمثل ما تصير عيدان البخور العطرة إلى أشواك وقتاد لا غناء فيه ، وهو فى علاقته بآثامه وخطاياه لأشبه بالأب المتسبب فى حياة بنيه ، وكلهم فى الحقيقة مكرهون على أمرهم مبسلون .

ونحن إلى ذلك لا نرى فى الواو المشددة قبل روى التاء المكسورة فى تلك اللزومية ما يراه الدكتور شوقى ضيف فيها حين يقول : « وانظر إلى هذه الواو المشددة التى ختم بها أبو العلاء أبياته ، فإنها تظهرنا على صناعته فى اللزوميات ، إذ كان يريد أن يثبت مهارته فى النظم على جميع الحروف فإذا هو يقع فى هذه الواو المشددة الغريبة .. ولكن أى غرابة فيها .. ألأنها تحوى تعقيداً وتصنيعاً ؟ »(٨٤) .

وليس لنا أن ننفى أن أبا العلاء ربما قصد إلى تلك الواو المشددة قصداً ، ولا نحسب ذلك حجة عليه ، فنحن لا نستطيع أن نصادر على الفنان لغة فنه وأدوات إبداعه خاصة إذا ما عبر عن شخصيته الفنية وذوق عصره ، وكان لكل عنصر من عناصرها قدرته على الأداء والإيحاء فى التجربة ، وذلك فى الحق متوفر لتوالى الواو المشددة والتاء المكسورة على نحو ما فعل أبو العلاء ، إذ هو يعبر بالصوت الصريح المتمكن عن الشدة المتفاقمة التى تتسم بها معاناة الفنان مأساة حياته وإحساسه بهيمنة التناقض والصراع على كل شئ فيها ، بما فى ذلك عمقه الداخلى نفسه ، ونحسب أن لكلامنا هذا ، ما يدعمه فيما انتهى إليه النقد ، وعلم الأصواتيات كلاهما من توكيد دلالة الأصوات اللغوية على الأفكار والأحاسيس خاصة فى فن الشعر ، وقد تنبه المعرى – فى مقدمة اللزوميات – إلى اختلاف قدرة الحروف على الأداء تبعاً لاختلاف طاقاتها الصوتية ، ونبه أيضاً إلى أن العرب وعوا ذلك ، وراعوه فى صنعتهم الشعرية .. يقول الرجل : « وأكثر ما اتفق

---

(٨٤) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٤٠٠ .

للعرب أن يلزموا حرفاً لا يلزم مع التاء التى للتأنيث ، أو الكاف التى للإضمار ، لأنهما ضعيفتان ، وكلتاهما من حروف الهمس - فأما الهاء فخفيت وشابهت حروف اللين ، وأما التاء والكاف فمحسوبتان من الحروف الشديدة وهما قويتان ، إلا أنهما ضارعتا الهاء وكذلك ضارعتا الواو التى تكون علامة الجمع فى قولك ضربوا والألف فى ضربا »(٨٥) .

ونحن فضلاً عن ذلك نرى التشديد الذى استنكره الدكتور شوقى ضيف ، وأشرنا إلى قيمته الصوتية فى تصوير المعاناة النفسية ، يكاد يكون تقليداً متبعاً قبل التاء منذ العصر الجاهلى ، أى أن المعرى ، فى لزوميته التى نفر منها الدكتور ضيف وأسقطها ، لم يفعل غير ما فعله الشنفرى فى قصيدته التى أولها :

أرى أم عمرو أزمعت فاستقلـت ... وما ودعت جيرانهـا إذ تولـت(٨٦)

وما فعله الأعشى فى قصيدته التى أولها :

فدى لبنى ذهل بن شيبان ناقتـى ... وراكبها يوم اللقاء ، وقلـت(٨٧)

وما فعله عمرو بن معد يكرب الزبيدى فى قافيته التى مطلعها :

لما رأيت الخيـل زورا كأنهـا ... جداول زرع أرسلت فاسبطـرت(٨٨)

وما نسبه القالى فى أماليه إلى سلمى بن ربيعة ، ونسب فى الأصمعيات إلى علباء بن أرقم من أبيات أولها :

حلت تماضر غربـة فاحتلـت ... فلجاً ، وأهلك باللـوى فالحلـة(٨٩)

وكذلك تلك الأبيات الأموية التى وردت فى الأمالى والكامل وغير مصدر قديم سواهما ونسبت لغير شاعر ، وأولها :

سأشكـر عمـرا ، إن تراخت منيتى ... أيادى لم تمنن ، وإن هى جلـت(٩٠)

---

(٨٥) اللزوميات : المقدمة ٢٧/١ .

(٨٦) السابق : ٢٦ والجدى : الجامع : ١١٣٨/٢ .

(٨٧) ديوان الأعشى الكبير ٣٠٩ .

(٨٨) اللزوميات : المقدمة ٢٧/١ زورا : مائلات ، والواحد أزور ، اسبطرت : امتدت فى سيرها .

(٨٩) القالى : الأمالى : ٨١/١ ، الأصمعيات : ١٦١ تحقيق وشرح أحمد شاكر وهارون ، دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٦٤ وقد وردت تاء (الحلت) مفتوحة ووردت فى الأمالى مربوطة .

(٩٠) القالى : الأمالى ٤٠/١ ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد : الكامل : ٢١٤/١ ، تحقيق وتعليق محمد أبو الفضل والسيد شحاته ، طبعة نهضة مصر ١٩٥٦ . هذا وقد أورد المبرد كذلك ستة أبيات تائية من النمط نفسه نسبها إلى سليمان قتة يرثى بها الحسين بن على وأولها :

مررت على أبيـات آل محمـد ... فلم أرها كعهدها يوم حلت (الكامل : ٢٢٣/١)

وكذلك ما أخذ به كثير عزة فى أبيات قصيدته التائية المشهورة جميعها ومطلعها :

خليلى .. هذا ربع عزة فاعقـــلا   قلوصيكما ، ثم ابكيا حيث حلـــت[٩١]

وما نسبه القالى فى ذيل أماليه إلى يعقوب بن سليمان من أبيات أولها :

وقد كنت لى حسبا من الناس كلهم   ترى بك نفسى مقنعـا لو تملـــت[٩٢]

وتلك القصائد جميعاً ، قد شدد الشعراء ما قبل تاء الروى فيها ، وكلها من الطويل باستثناء ما نسبه القالى إلى سلمى بن ربيعة ، ومن ثم فهى مطابقة تماماً لصنيع المعرى فى لزوميته التى عاب الدكتور شوقى ضيف تشديد الواو قبل تاء الروى فيها ، ولا نحسب الاعتراض مقصوداً به تشديد الواو على وجه الخصوص ، لأنها أحق بالتشديد وأولى استجلاباً وتجسيماً لقدرتها الصوتية المحدودة .

التزام مالا يلزم ، ودلالته النفسية والفنية :

ذروة من الذرى التى رأى المعرى أن يدركها ، إظهاراً لقدراته الفائقة على الصنعة فى اللغة ، ذلك الصنيع الذى أنجزه الرجل فى اللزوميات ، وبغض النظر عن اختلاف الرأى فى القيمة الفنية للديوان ، فلا مناص من الإقرار ببعض الحقائق فى هذا الخصوص ، لعل أبرزها :

* أن الديوان قد بقى ، منذ أبدعه الرجل ، وحتى يومنا هذا ، أى خلال ألف سنة من حياة العربية نسيج وحده فكراً ولغة وفناً ، وتقاعست عن مجرد محاولة التحقق بمثله ، شكلًا ومضموناً ، قدرات المبدعين فى القديم والحديث ، إلا أن تكون محاولات مبتسرة لاحتذاء الشكل دون المحتوى ، وما تلبث أن تتوقف .
* أن هذه الحقيقة الثابتة ، هى الدليل الذى لا يرد على مدى التشابك الكامل بين التكوين الفكرى والنفسى لأبى لعلاء وبين اللزوميات ، لقد شكل الفكر والمعاناة وخلقا روحاً تتميز بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة على نحو فريد فى الحياة الروحية والفكرية للإبداع العربى ، كما استطاع الديالكتيك المتعاظم فى ذات الرجل بين الرفض والتحدى – بين رفض الكون مطلقاً ، وتحدى مفرداته بما فى ذلك الذات والآخرين ومسلمات وقيم كثيرة فى الاجتماع والفن والمعتقدات

---

(٩١) القالى : الأمالى : ١٠٨/٢ وكذلك ديوان كثير عزة : ٩٥ جمع وشرح الدكتور إحسان عباس ـ ـ ـ الثقافة ، بيروت ، لبنان ١٩٧١ .

(٩٢) القالى : ذيل الأمالى والنوادر : ٦٧ ، الطبعة الثانية ، دار الكتب ١٣٤٤ هـ/١٩٢٦ م

استطاع هذا الديالكتيك المتحد كيانياً بملكات لدى الرجل مرهفة ومثقفة أن يتخلق إبداعياً فى ديوان اللزوميات .

أن الديوان، صياغة ومحتوى ، لا يتحد بكيان المعرى ويعبر عنه على نحو ما أسلفنا فحسب ، بل هو إلى ذلك تحد وتجاوز لمعايير الصنعة ، وتشكيل اللغة معنوياً وبلاغياً على أيامه ، لقد كان ذوق العصر يكرس التعقيد فى اللغة وفى الصنعة البلاغية كلتيهما ، فأتى المعرى فى ذلك كله بما لايدرك ، وأخطر ما فى صنيع الرجل أنه عبر من خلاله عن جديده البكر المتمثل فى تناولاته الميتافيزيقية ، وفى تجربته العبثية الراصدة لخواء الكون ولا جدواه ، وللغثيان وفقدان الهوية فى الذات ، والبوار والفساد والسقوط فى الآخرين ، وفقاً لما عرضناه فى فصلى الباب الثانى من البحث .

والدلالة النفسية للزوميات ، من حيث هى تعبير عن الذات العلائية وخلق لها بالفن فى آن معاً ، هى أوضح – فيما نحسب – من أن تخفى على من يعايش قضايا بحثنا هذا ، خصوصاً ما تضمنه بابه الثانى ، ولكن لا ضير فى أن نتلبث قليلاً إزاءها لنتحسس فيها عن كثب جانباً من قدرة الرجل على معايشة اللغة وتصنيعها وتخليقها فنياً ، وكأنه مهندس عبقرى قصد إلى نهر عظيم متدفع ليقيم عليه من النظم والوسائل ، ما يكشف به عن دلائل نبوغه من جهة ، وعن أقصى طاقات هذا النهر على الخير والعطاء من جهة أخرى .

إن التزام الشعراء ما لايلزمهم من قيود الشعر ، هو فى الحقيقة فن قديم ، وقد رأيناه لدى الجاهليين – وقبل أن يحدده البلاغيون فناً بديعياً – نمطاً غير شائع ، يقصد إلى إظهار البراعة والقدرة على الفن ، وقد أشرنا آنفاً إلى نماذج من أشعار الشنفرى وعمرو بن معد يكرب الزبيدى والأعشى وسلمى بن ربيعة[٩٣] حققوا فيها صورة من صورة هذا الفن . ويمكن أن نضيف إلى ما أوردناه من نماذج الجاهليين فى هذا الشأن قول أبى الأسود :

زهير بن مسعود أحق بمـا أتـى   وأنت بما تأتـى حقيـق بذلكـا
وخبرنى من كنت أرسلت أنمـــا   أخذت كتابى، معرضـا، بشمالكا
نظرت إلى عنوانه ، ونبذتـــــه   كنبذك نعلا أخلت من نعالكـــا[٩٤]

فقد لزم اللام قبل كاف الروى المذكرة .

وصنيع طرفة حيث أتى باللام مع تأنيث الكاف على غير التزام ، فقال :

قفى قبل وشك البين يا ابنة مالك   وعوجى علينـا من صدور جمالك

---

(٩٣) راجع بحثنا هذا : ٣٨٨ .

(٩٤) اللزوميات . المقدمة ٢٧

ويقول فيها :

ظللت بذات الطلح ، عند مثقب   بكينة سوء ، هالكاً ، أو كهالك
تلف على الريح ثوبى ، قاعـــدا   لدى صدفى ، كالحنية بـــارك[٩٥]

ولدى الأمويين أشرنا قبلًا إلى تائية كثير المشهورة التى التزم فيها اللام المشددة قبل تاء الروى ، وله بديوانه تائية أخرى التزم فيها الميم المشددة قبل التاء كذلك ، وهى فى عشرين بيتاً مطلعها :

أأطلال دار بالنيـــاع فحمـــت ،   سألت ، فلما استعجمت ثم صمت[٩٦]

وأشرنا كذلك إلى تلك الأبيات التى اختلف صاحبا الأمالى والكامل فى نسبتها إلى صاحبها ، والتى أولها :

سأشكر عمـرا إن تراخت منيتى   أيادى لم تمنن ، وإن هى جلـــت

وكذلك الأبيات التى أوردها القالى فى ذيل أماليه منسوبة إلى يعقوب بن سليمان ومطلعها :

وقد كنت لى حسبا من الناس كلهم   ترى بك نفسى مقنعا لو تملـــت

وعلى حين التزم كثير فى إحدى تائيتيه اللام المشددة ، والميم المشددة فى الأخرى ، دون استثناء لأى من أبيات القصيدتين ، فقد التزم جميل بن معمر الياء قبل اللام فى ستة أبيات فقط من قصيدته التى مطلعها :

أنخت جديلًا عند بثنة ليلـــة   ويوما أطال الله رغم جديـــل[٩٧]

والتزم ابن الدمينة الياء قبل النون فى اثنى عشر بيتاً من قصيدته التى مطلعها :

سقى الله الدوافع من حفـــير   وما يعنين منك وإن سقينـــا[٩٨]

---

(٩٥) اللزوميات:المقدمة:٢٨ذات الطلح : موضع بين اليمامة ومكة ، مثقب : طريق فى حرة وغلظ كان بين اليمامة والكوفة ، الكينة : الحالة .

(٩٦) ديوان كثير عزة : ٣٢٣ ، وقد ورد صدر البيت فى مقدمة المعرى للزوميات (٢٦) وفى الأمالى : ١٠٩/٢ كالتالى : أداراً لسلمى بالنباع فحمت .

(٩٧) جميل بن معمر : ديوان جميل بثينة : ١١١ طبعة دار صادر - بيروت - ١٩٦٦ - جديل : اسم البعير الذى كان يزور عليه بثينة .

(٩٨) ديوان عبد الله بن الدمينة : ١٥٩ ، تحقيق أحمد راتب النفاخ . ط . مكتبة دار العروبة . كنوز الشعر (١) سنة ١٩٥٩ .

وله النهج ذاته فى قصيدتين أخريين ، حقق فيهما ذلك الالتزام الجزئى بحرف قبل حرف الروى فى بعض أبيات كل من القصيدتين(٩٩) .

والتزم ذو الرمة اللام فى بعض أبيات كافيته التى مطلعها :

أما استحلبت عينيك إلا محلـــة بجمهور حزوى أو بجرعاء مـــالك(١٠٠)

كما التزم الحاء فى بعض أبيات كافية أخرى هى تلك التى تبدأ بقوله :

أقول لأطلاح بـرى هطلانهـــا بناعن حوانى دأبهـا المتلاحـــك(١٠١)

ثم ازداد القصد إلى هذا الفن لدى العباسيين ، شأنه شأن سائر الفنون البديعية النامية الأخرى .

ولعل ابن الرومى أكثر الشعراء العباسيين التزاماً لما لا يلزم ، على الرغم من أن أبا العلاء لم يشر إليه إطلاقاً فى مقدمته ... يقول صاحب معجم الشعراء : « ابن الرومى أشعر أهل زمانه بعد البحترى ، وأكثرهم شعراً وأوسعهم افتناناً فى سائر أجناس الشعر وضروبه وقوافيه ، يركب من ذلك ما هو صعب متناوله على غيره ، ويلزم نفسه مالا يلزمه »(١٠٢) ، وقال صاحب الطراز إنه « كان من أكثر الناس ولعاً بلزوم مالا يلزم فى أشعاره »(١٠٣) ، ومن نماذج التزام ابن الرومى لما لايلزم ، صنيعه فى مطولتيه البائيتين : (عجيب) ، (منسوب) إذ أنه فى الأولى التى مطلعها :

شـاب رأسى ولات حين مشيب وعجيب الزمـان غير عجيـــب(١٠٤)

---

(٩٩) ديوان ابن الدمينة : ٤٨ ، ١٣٠ ، ١٦٥ .

(١٠٠) ذو الرمة : غيلان بن عقبة العدوى : الديوان : ٤١٥ ، تصحيح وتنقيح كارليل هنرى هيس ، طبعة كمبردج سنة ١٩١٩ .

(١٠١) السابق : ٤١٢ .

(١٠٢) أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى : معجم الشعراء : ٢٨٩ تصحيح وتعليق الدكتور ف . كرنكو نشرة مكتبة القدسى سنة ١٣٥٤ هـ .

(١٠٣) يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى : الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : ٤٠٢/٢ . تصحيح سيد بن على المرصفى ، طبعة المقتطف بمصر ١٤٤٣هـ/١٩١٤م . وقد استشهد بقول ابن الرومى :

لما تؤذن الدنيـا به من صروفهـا يكون بكاء الطفل ساعـة يولـــد
وإلا فما يبكيـــه منهـا ، وإنـــه لأوسع مما كان فيـــه وأرغـــد

وقال : « فالتزام حركة الفتح قبل حرف الروى من رباب لزوم مالا يلزم » .
الطراز : (الصفحة نفسها) .

(١٠٤) أبو الحسن على بن العباس بن جريج : ديوان ابن الرومى : ١٣٨/١ ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، طبعة دار الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب) سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م .

قد التزم الياء قبل الباء ، وفى الثانية التى مطلعها :

سيدى أنت شاخص مصحوب   وضياعى إليكم منسوب[١٠٥]

التزم الواو قبل الباء كذلك ، وأبيات الأولى ستة عشر ومائة ، أما الثانية فواحد وخمسون ومائة ، هذا فضلاً عن تحقيقه مثل ذلك فى قصائد ، أو فى بعض من قصائد أخرى تضمنها ديوانه .

أما أبو عبادة البحترى ، فقد أخذ بذلك الفن فى قصيدته التى مطلعها :

لنا أبدا بث نعانيه من أروى   وحزوى وكم أدنتك من لوعة حزوى[١٠٦]

وهى فى اثنين وأربعين بيتاً ، التزم فيها البحترى الواو قبل الألف .
وله أيضاً عشرة أبيات التزم فيها العين قبل الكاف الساكنة ومطلعها :

من نعمة الصانع الذى صنعك   صاغك للمكرمات وابتدعك[١٠٧]

وتسعة أبيات أخرى التزم فيها الياء قبل الميم وأولها :

إذا شئت فاندبنى إلى الراح وانعنى   إلى الشرب من ذى خلة ونديم[١٠٨]

وقد ظهر نوع من التزيد لدى التالين لأبى العلاء ، فحاولوا إضافة ما ليس من فن اللزوم إليه ، حتى ليعتبر ابن الأثير تصغير القافية فى الشعر أو الفاصلة فى النثر نوعاً من ذلك الفن[١٠٩] .

وهكذا نرى أن لزوم ما لايلزم موجود فى شعر العرب من لدن الجاهليين ، ولكنه بالقياس إلى مجمل الديوان العربى لا يمثل إلا الندرة القليلة التى تكاد لا تقاس إلى المجموع ، فإذا نظرنا إلى تلك الندرة النادرة ، وجدناها لا تمثل إلا صورة من أبسط صور ذلك الفن كما حققها وعقدها أبو العلاء فى ديوانه الضخم .

---

(١٠٥) ديوان ابن الرومى : ٣١٦ .
(١٠٦) ديوان البحترى : ٥٣/١ .
(١٠٧) السابق : ١٣٣٤/٣ .
(١٠٨) السابق : ٢٠٧٤/٤ (الطبعة الثانية) الخلة : الصداقة .
(١٠٩) ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر : ٣٧٥/١ تحقيق الدكتور أحمد الحوفى والدكتور بدوى طبانه ، مطبعة نهضة مصر الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ .

ولعله مما يوضح الآصرة النفسية التى جمعت أبا العلاء بهذا الفن ، أن نشير إلى ما أورده ابن المعتز[110] فى كتاب البديع ، من أنه مرتبط أساساً بالتصعيب والتشديد ، فمن أقدم أسمائه ، قبل أن ينتهى إلى اصطلاح لزوم مالا يلزم لدى مؤرخي البديع ، « الإعنات » ، و « التشديد » ، و « التضييق » ، وقد استمرت تلك الأسماء حتى ما بعد عصر ابن المعتز ، إلى أن ظهر عليها اسم « لزوم مالا يلزم » خاصة بعد أن سمى المعرى ديوانه بهذا الاسم .

والنظر فى اللزوميات ، يدل على أنه عمل فنى شديد التعقيد والتركيب ، ما كان ليقدر عليه إلا رجل فى عبقرية أبى العلاء ، ولننظر إلى الرجل يوضح هيكل منهجه فى مقدمة الديوان فيقول : « وقد تكلفت فى هذا التأليف ثلاث كلف : الأولى أنه ينتظم حروف المعجم عن آخرها ، والثانية أن يجئ رويه بالحركات الثلاث وبالسكون ، والثالثة أنه لزم مع كل روى فيه شئ لا يلزم من باء أو تاء أو غير ذلك من الحروف »[111] .

وأبو العلاء ، إلى ذلك ، على وعى تام بمدى العسر الذى يكتنف تحقيق مسعاه ، فانتظام حروف المعجم كلها كأحرف روى عمل لم يتيسر لأحد سواه من القدماء والمحدثين ، وهو يقرر ذلك بنفسه إذ يقول إن امرأ القيس لم يستخدم الطاء والظاء والشين والخاء وغيرها فى حروف الروى ، وكذلك النابغة لم يبن روياً على الصاد ولا الضاد ولا الطاء ولا أحرف غيرها كثيرة ، والبحترى على الرغم من أنه أغزر المحدثين انتاجاً ، ليس له روى على الخاء ولا الغين ولا الثاء ، وهم إلى ذلك قلما يستوعبون مجئ أى من حروف الروى عندهم على الحركات كلها ، ومثال ذلك أن أبا الطيب المتنبى قد استعمل الهمزة مضمومة ومكسورة ولم يستعملها مفتوحة ولا ساكنة ، واستعمل السين مكسورة فقط[112] ، وواضح أن تحقيق ذلك الفن بصورته البسيطة تلك ، كان يرد عفواً لدى الشعراء ، وليس التزاماً بنهج محدد سلفاً ، أو على حد تعبير أبى العلاء : « وكذلك جرى أمر الشعراء المتقدمين والمحدثين ، يتبعون الخاطر كأنه هادى الركبان ، أينما سلك فهم له تابعون »[113] .

---

(110) عبد الله بن المعتز : البديع : ٧٤ نشرة كراتشكوفسكى . طبعة مكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٧ ، وقد مثل له ابن المعتز بقول رافع بن هريم اليربوعى :

فإلا تحاموا تصككم بعسرة   مفارقتى أو تقبسوا من شراريا
إذا صار لونى كل لون وبدلت   نضارة وجهى مخضبا باصفراريا

كما قال العلوى صاحب الطراز إن « الإعنات » من أسماء اللزوم : ٢/٣٩٧ .

(111) اللزوميات : المقدمة . ٣٠ .

(112) السابق : ٣٠ ، ٣١ .

(113) السابق ٣١

ولقد أنجز المعرى ما هدف إليه ، فجاء اللزوم – وهو حوالى أحد عشر ألف بيت من الشعر – مندرجاً فى مائة وثلاثة عشر قسماً ، إذ ليس للألف إلا حالة واحدة ، والتزم الرجل قبل حرف الروى فى ديوانه الضخم هذا إما حرفاً أو حرفين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أحرف ، ومن أمثلة التزامه حرفاً واحداً ، قبل حرف الروى صنيعه فى اللزومية التى يقول فى أولها :

يدل على فضل الممات وكونه ... إراحة جسم ، أن مسلكه صعب
ألم تر أن المجد تلقاك دونه ... شدائد من أمثالها وجب الرعب ؟[114]

إذ يلتزم العين قبل الباء ، ومن أمثلة التزامه حرفين ، التزامه الياء والميم قبل التاء فى قوله :

أفارس مقنب ، وأمير مصر ... نزلت عن الكميت إلى الكميت ؟
فتلك حميدة آدتك حيا ... وهذى أشعرتك خفوت ميت[115]

ومثلها تلك التى يلتزم فيها الفاء والنون قبل ذال الروى إذ يقول :

من يوق لايكلم ، وإن عمدت له ... نبل ، تغادر شخصه كالقنفذ
بلغته مرهفة النصال ، وأثبتت ... فيما عليه ، وكلها لم تنفذ[116]

ومن نماذج التزامه ثلاثة أحرف التزامه التاء والقاف والواو قبل نون الروى الساكنة فى لزوميته التى أولها :

كم آية يؤنسها معشر ... فلا يبالون ، ولا يتقون
فى هوة حطوا ، ومن رأيهم ... أنهم فى رفعة يرتقون[117]

ومثلها تلك التى يلتزم فيها السين والباء والياء قبل نون الروى ويقول فى بدايتها :

قد غدت النحل إلى نورها ... ويحك يا نحل لمن تكسبين ؟
يجيء مشتار بآلاته ... فيلسب الأرى ولا تلسبين[118]

ومن أمثلة التزامه أربعة أحرف ، التزامه الدال والألف والراء والهاء قبل ميم الروى الساكنة فى قوله :

إذا دارت الكأس فى دارهم ... فقد رحل الدين عن دارهم
فما وفقوا عند إيرادهم ... ولا وفقوا عند إصدارهم[119]

---

(١١٤) اللزوميات : ١/٨٤ .

(١١٥) السابق : ٢٢٢ المقنب : الجماعة من الخيل ، الكميت الأولى : الفرس والثانية : الخمر .

(١١٦) السابق : ٤١٠ .

(١١٧) السابق : ٥٨٦

(١١٨) السابق : ٥٨٧ . تلسب الأرى : يلعق العسل ، تلسبين : تلسعين .

(١١٩) السابق ٤٩٢

ومن أمثلة التزامه خمسة أحرف ، التزامه الراء والألف والهمزة والراء (مرة أخرى) والكاف قبل ميم الروى الساكنة .. فى قولـه :

يا أمـة فى التـراب هامـــدة تجاوز الله عـــن سرائركـــم
يا ليتـكم لـم تطـوا إماءكـم ولا دنوتـم إلـى حرائركـم[١٢٠]

وهكذا استطاع الرجل فى ديوانه المهيب المتفرد هذا ، أن يؤصل معاناته الروحية والفكرية ، وأن يثبت من خلال الفن ، أن التجربة الحقيقية ليست سوى صهر للمبدع والإبداع فى كينونة واحدة ، إذ ليس ثمة شك فى أن أبا العلاء واللزوميات صارا منذ ألف سنة وجهين لمفهوم واحد هو الكون العلائى المتميز .

اللغة والنبرة الأليفة التى تعلم الحقيقة :

وثمة سمة يجدر تأملها والتنبه إليها ، إذ هى عندنا تضاف إلى ما أسلفناه من سمات الصنعة اللغوية عند أبى العلاء ، فالشائع بين جمهرة الدارسين أن شعر الرجل – خاصة لزومياته – إن هو إلا نمط من الإعنات والصعوبات ، ونحن فى الحق على غير هذا الرأى ، ونعتقد أن أبا العلاء قد عبر عن مطلقاته الميتافيزيقية والعبثية ، ومن ثم عن أشد الأفكار والمشاعر الإنسانية وأوغلها تجريداً ، بنبرة أليفة تجد مستقرها فى القلب من وجدان وعقل القارئ المثقف المتذوق .

وليس بحجة علينا فى تلك القضية ما يثار عن شيوع المفردات اللغوية العسرة فى صياغة الرجل ، فتلك قضية لا يستقيم تقييمها إلا فى ضوء الذوق والثقافة اللغوية السائدين على أيام أبى العلاء ، وقد رأينا فى غير موضع من البحث جنوحهما إلى التعقيد فى اللغة والصنعة جميعاً ، ومؤدى ذلك أن ما يعتبره بعض معاصرينا من معميات القول فى اللزوميات ، لم يكن – بالقطع – على هذه الدرجة من الغموض بالنسبة لمعاصرى أبى العلاء ، ونحسب أن ذلك يجب ألا يكون موضع خلاف على أى وجه ، وتأسيساً على ذلك نقول إن الرجل صاغ تجربته المتفردة وأفكاره الميتافيزيقية بنبرة لغوية أليفة مبرأة من التلجلج والتململ والتوقف ، فدل – من ناحية – على قدرته الفائقة فى تطويع اللغة للتجربة ، بل وصيرورتها جزءاً عضوياً فيها ، كما دل من ناحية أخرى على مدى امتلاء نفسه ، وجيشان روحه بكل أبعاد الحقيقة والجوهر فى تلك التجربة .

اللزوميات : ٢/٤٨٧ .

ومن البداءة أن ما نعنيه بالنبرة الأليفة فى اللغة ، هو شئ آخر غير الابتذال والتهافت فى الصياغة اللغوية ، يقول الدكتور محمد زغلول سلام : « وليست الألفة تعنى الابتذال والتكرار ، وإنما تعنى القربى من النفس ، وأما الألفة بمعنى الابتذال ، فإنها كما يقول جاريت ، تغض من تقديرنا لجمال الأشياء كما تفعل الغرابة الشديدة ، فقد تثير فى نفوسنا نوعاً من الكراهية أو الصعوبة حتى ليغلب على إحساسنا بحيالها ما نعانى من حيرة عقلية ودهشة نفسية ، وتظهر الألفة فى أشكال الفن المختلفة ، وهى فى الأدب خاصة تتصل باللغة كما تتصل بالمعانى والصور والخيالات »[١٢١] .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن امتلاء كيان الرجل بحقيقة معاناته قد أقام تلك الجسور من الألفة بين تجربته الكونية وبين اللغة التى أدى بها إلينا تلك التجربة ، وأنه استطاع أن يجسدها فى كليات اللغة وجزئياتها جميعاً ، ومن ثم تهيأ لتلك الألفة – التى لا تعنى الابتذال وإنما تعنى القربى من النفس - أن تقيم الأواصر بين النفوس وبين العطاء العلائى ، ومس ثم يكون له أبلغ الأثر فيها .

والنظر فيما أسلفناه من شعر الرجل المصور لتجربته الميتافيزيقية ، ومعاناته العبثية ، دال على أن الصياغة اللغوية ككل تؤدى المحتوى الفنى فى سلاسة ويسر ، ومن ثم يصل إلى نفس المتلقى ومراكز التأثير الفكرى والشعورى فيه دون عوائق ، وهو دال كذلك على أن جزئيات اللغة ، وهى الكلمات المفردة ، قد استمدها الرجل من قلب بوتقة التجربة المتوهجة بالأفكار والأحاسيس .

الألفة بين التجربة ومفردات اللغـة :

وتأسيساً على ما أسلفناه ، يمكننا القول بأن الألفاظ المفردة ، التى هى لبنات فى بناء الصياغة الكلية ، كان من الضرورات الفنية والمنطقية أن تنبع من المحتويات الفكرية والشعورية للتجربة العلائية ، وأن تتواءم معها ، وطلباً للدقة طبقنا ذلك على ما استخدمناه من لزوميات للتعرف على تجربة العبث عند الرجل ، تلك التى دارت حول محاور ثلاثة هى :

- مناخ الاغتراب والفساد فى الحياة .
- مناخ الاغتراب والفساد فى الإنسان .
- الخلاص فى الموت والعـدم .

---

(١٢١) محمد زغلول سلام : النقد العربى الحديث : أصوله ، قضاياه ، ومناهجه : ١٠ .

وقد خلصنا من ذلك التطبيق إلى الحقائق التالية :

أولا : مناخ الاغتراب والفساد فى الحيـاة :

أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميات
الرزء	ليتك فى أرزائها لم تبارك	٢٣٩/٢
غربة	هى غربتان ، فغربة من عاقل ، ثم اغتراب .. الخ	٣٥١/٢
قتـل	أقاتلى الزمان قصاص عمد ؟	٥٠٦/١
نوائب	يجيد نوائبـا	الصفحة السابقة
إساءة	أما إساءتها فقد كانت	٣٤٣/١
الخطب	الخطب أفظع من سراء تأملها	١١٩/١
ختل	وقد بنيت على ختل وختر	٥٤٩/١
ختر		
صروف	لقيت صروف الزمان	١٣٨/١
سقـم	نبتها سقم	
سـم	ماؤها سـم	١٢٣/١
عذاب	هى العذاب	
أذاة	وإن شئتما أن تخلصا من أذاتها	٥٤٨/٢
أدناس	قد فاضت الدنيا بأدناسها	
الشر	والشر فى العالم	٦٣/٢
ظالم	وكل حى فوقها ظالم .	
أهوال	تمارس أهوال الزمان	٢١٤/١
أذى	تطهر ببعد من أذاها وكيدها	٤١٩/١
كيـد		
بغـى	هنلك بغى	الصفحة السابقة

(تابع) أ – التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (مناخ الاغتراب فى الحياة)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
ناشز	نشزت من بعد ما قبض المهر	٤١٩/١
مومس	وتلك المومس الفارك	٢٥٠/١
فارك		
مومس	لم تكن سوى مومس	٥٩٣/١
مومس	فكيف إذ أصبحت زوجاً لمومس ؟	٤٢/٢
أم دفر	فأم دفر فتاة سوء	٣٣٧/٢
ســوء		
أم دفر	فيا أم دفر لا سلمت	٤٦/٢
غــول	وما لقيتهم إلا بغول	٣٤٧/٢
أم دفر	يا أم دفر لحاك الله	١٤٨/٢
الغول	كالغول غالتك	٦٤/٢
وحشية	كأنما دنياك وحشية	١٦٩/٢
شــر	تلك عجوز ألفت شرها	الصفحة السابقة
خاتلة	أحذرك من هذه الخاتلة	٣١٤/٢
قاتلة	وما علموا أنها قاتلة	
خسة	خسست يا أمنا الدنيا	٤٧/١
قاسية	إذا تعطفت يوماً كنت قاسية	السابقة
عدو	دنيا الفتى هذى عدو	٦٢١/٢
شــر	أريد من الدنيا خمود شرورها	
نار	متوقد ما بين الجوانح نارها	٤٩٥/١
مقت	وتظهر لى مقتاً	

(تابع) – التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (مناخ الاغتراب فى الحياة)

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
شنـار	كأنى جهول ما عرفت شنارها	
الوطيس		
تلظى	دنيانا وإن عشقت مثل الوطيس تلظى ملؤه سعر	٤٣١/١
سعـر		
قـذى	أرى دنياك خالطها قذاها	١٦٤/٢
إساءة	أما اساءتها فقد كانت	٣٤٣/١
الخسار	فيادار الخســار	٣٤٣/٢
خسـر	بل كل أعماله خسر	٤١٦/١
الهلك	سجل بالهلك	
		١٠٢/٢
الخطوب	يشكل بالخطوب	
نبل	ونبل الدهر تنفذ كل ترس	٨٧/٢
سيل	أرى ذوى الفضل وأضدادهم يجمعهم سيلك فى مده	١٠١٣/٣(سقط)
إيعـاد	يادهر يامنجز إيعاده	الصفحة السابقة
مكـر	ضحك الدهر فى محياك مكر	٤٧٧/١
وبـاء	وهل ترى فى الدهر إلا منزلًا موبوءاً ؟؟	٦٢/١
خطوب	كأن خطوب الدهر بحر	٢٨٢/١
شرور	شرور الدهر أكثر من بنيه	٣٣٥/١
أسـر	كيف أسرى وفى يد الدهر أسرى ؟	٥٩٩/١
أسـارى	ونحن أسارى فى الحوادث أو غرق	١٩٢/٢
الحيوت	الدهر كالحيوت	٦٥٠/٢
اللؤم	وحسبك لؤماً أن والدك الدهر	٤١٨/١
صروف	وما وجدت صروف الدهر ناكبة	٥١٨/٢

ب - التوظيف السلبى أو المنفى للألفاظ (مناخ الاغتراب فى الحياة)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
الخير	توهمت خيراً فى الزمان	
النـور	فما النور نوار	
الفجـر	ولا الفجر جدول	٣٨٣/٢
الشمس	ولا الشمس دينار	
البـدر	ولا البدر درهم	
السرور	هل فى الزمان سرور ؟	٤٢٦/١
السعود	كيف ترجى السعود ؟	٤٧٧/٢
طهـر	لا يصح لها طهـر	٤١٩/١
وعـد	ومخلف المأمول من وعده	١٠١٢/٣(سقط)
الأمـن	الدهر لا تأمنه	٢٨٢/١

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ فى الخلق الفنى لمناخ الاغتراب فى الحياة

أ – فى التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ

النمط اللفظى		عدد مرات التوظيف
غربة ، أرزاء ، سوء ، أسر .. الخ		٢٧
ختل ، غدر ، أذاة ، عداء .. الخ		١٢
قتل ، وباء ، وحشية .. .. الخ		١٣
مومس ، بغى ، عفنة ، دنسة ... الخ		١١
	المجموع	٦٣

ب – فى التوظيف السلبى للألفاظ

النمط اللفظى	عدد مرات التوظيف
الخير ، الطهر ، النور ، الأمن ، ... الخ	١٠

ثانياً : مناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان :

أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ

اللفـظ	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
دنس	تروم تهذيب هذا الخلق من دنس	١٢٦/١
أنجاس	جسمى أنجاس	
وسـخ	من وسخ صاغ الفتى ربه	٢١١/١
توسخت	فلا يقولن توسخت	
الشر	قد كثر الشر على ظهرها	٢٨٢/٢
مقـر	وأمقرت أفعال سكانها	
رجوس	أم القوم كلهم رجوس ؟	٢٩/٢
أقـذار	وإنما صيغ أقذاراً وأنجاساً	٣٥/٢
أنجاس		
وسخ	إنما الناس كلهم وسخ	٣٠٤/٢
غـدر	سجايا كلها غدر وخبث	٥٦/٢
خبث		
غـدر	والغدر فى الآدمى طبع	٤٦٠/٢
حيتان	أعوم اللج والحيتان حولى	٤٦٤/٢
حيتان	والخلق حيتان لجة	٢٨٩/١
الأذى	فى بحار الأذى سبحوا	
شـرة	فابعد من الناس تأمن شرة الناس	٤٩/٢
الشـر	والشر طبع ، وقد بثت غريزته	
الشـر	وجاءوا الذى جاءوه من شرهم طبعاً	١٣٢/٢

(تابع) أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان)

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
دنايـا	وما اصطلحوا على ترك الدنايا	١٦٧/٢
الشـر	والشر طبع فما نحتاج فيه إلى اختلاف	
الشـر	والشر فى الخلق طبع لا يزايله	٣٣١/٢
شـر	أرى الناس شراً من زمان حواهم	١٧٧/٢
كذبوا	وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة	١٧٧/٢
السـوء	وكلنا قوم سوء	١٩٦/٢
شـر	والنفس شر من الأعداء كلهم	
الشـر	والشر فى كل وجه يعن	٥٩٠/٢
الشـر	أغثنى محسناً من شر نفسى	٣٤٤/٢
شرور	واتبع ذاك لى بشرور أهلى	
شـر	فما غير شرها لك حاصل	٣٧٤/٢
الشـر	ونفس الحى مولعة بالشر	٣٣٦/٢
شـر	الإنسان شر نزيل	٣٢٨/٢
شرور	والخلق كلهم شرور	٢٥٦/٢
إثـم	يخيط إثماً إلى إثم	١٠٦/٢
شرور	حوتنا شرور	
غـش	وفى الأصل غش	٤٢١/١
غادر	والأب غادر	
جائر	أنا الجائر الظالم	٤٢٥/٢
ظالـم		
أظلم	وابن آدم أظلم	٤٠٩/٢
ظلـم	جبلة ظلم	
سـوء	وصيغة سوء	٤١١/١
الميـن	جرى المين فيهم	
الخنى	وقد أهلت بالخنى دار كم	٥١٧/١
الجـور	وأى الخلق لم يجر ؟	٥٤٢/١

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
حندس	جميعنا يخبط فى حندس	
الغدر الجهل	حان رحيل النفس عن عالم ماهو إلا الغدر والجهل	٢٨٣/٢
الضلالة	إن الضلالة كالغريزة فيكم	٤١٢/٢
ظالـم	وكل حى فوقها ظالم	٦٣/٢
الضلال	خبط القوم فى الضلال	
الظلم	هل تكشف الظلم ؟	٤٨٩/٢
مضلة	فى بلاد مضلـة	
ريـاء	وإنما ديننا ريـاء	
السوء	يا عالم السوء	٥٠/١
أغبياء	ونحن فى الأصل أغبياء	
السفاهة	لولا السفاهة ما تعلل جاهل بتخير الأسماء	٥٧٦/١
عاهـر	ومن الرزية عاهر متوهم فى الناسكين	الصفحة السابقة
ضـلال	يلاقى الفتى عيشه فى ضلال	٢١٨/١
الزيـغ الفسـاد	فى أصلنا الزيغ والفساد	٤٨٠/١
النفـاق	أمس النفاق دروعاً يستجن بها	١٥٤/٢
النفـاق	طباع الورى فيها النفاق	١٨١/٢
أنافـق	أنافق فى الحياة كفعل غيرى	٦٠١/٢
النفاق	قد مزجوا بالنفاق	
الريـاء	رياء بنى حواء فى الطبع ثابت	٢٦٣/٢
المكر	فأما هؤلاء فأهل مكر	٥١/١
الغباء	وأما الأولون فأغبياء	
المين	قولهم مين	١٩٢/٢

(تابع) أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان)

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
قلى	وودهم قلى	١٩٢/٢
شـر	وخيرهم شر	
خـرق	وصنعتهم خرق	
المين	إن عذب المين بأفواهكم فإن صدق بفمى أعذب	١٠٧/١
كاذب	إذا أقبل الإنسان..صدقت أحاديثه عن نفسه وهو كاذب	
المكر	أتوهمنى بالمكر أنك نافعى ؟	٩١/١
الغيبة (أكل اللحم البشرى)	وتأكل لحم الخل مستعذباً له	
الكـذب	على الكذب اتفقنا	٢٠٥/١
سـوء	قوم سـوء	٣١١/١
يغول	فالشبل فيهم يغول الليث	
تأذى / تألـم	لم تلق إلا صاحبا تأذى به وتألم	٤١١/٢
الغـش	قد عمنا الغش	
خائن	وكل من فوق التراب خائن	٨٨/٢
اللصوص	حتى عدول المصر مثل اللصوص	
ملأمة	والطبع فى كل جيل طبع ملأمة	٤٥٥/٢
قباح	وجدت بها أحرارها كعبيدها قباح السجايا	٥٣٦/٢
مومس	يبغى الطهارة ناسك ومحله فى مومس	٥٧٦/١

ب - التوظيف السلبى والمنفى للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
تهذيب	والله ما شاء لهذا الخلق تهذيباً	١٢٦/١
طهارى	أيوجد فى الورى نفر طهارى ؟	٢٩/٢
الطهر	كم ادعى الطهر ناس	٣٥/٢
وفـى	من ادعى أنه وفى فلينتسب فى سوى الأنام	٤٦٠/٢
الخير	لقد فعلوا الخير القليل تكلفاً	١٣٢/٢
الخير	لقد فقد الخير بين الأنام	٥٩٠/٢
التهذيب	فلم ترزق التهذيب أنثى ولا فحل	٢٥٦/٢
وفـاء	وكيف وفاء النجل والأب غادر ؟	٤٢١/١
حلـوم	نفوس فراش مالهن حلوم	٣٩٢/٢
كرموا		
أفادوا	إن القوم ما كرموا ، ولا أفادوا ، ولا طابوا ، ولا عرفوا	١٤٨/٢
طابوا		
عرفوا		
الفضيلة	أعوزت الفضيلة	٣٤٠/٢
الحق	غدا الحق كالسارق المتلصص	٨٥/٢
اليقين	وحاذر من يقين مفصص	
عقول	فى عالم أخذ الإله عقولهم	٤٧٠/٢
معلوم	غدوا بلا معلوم	
علـم	ليس فى أرضها علم	٤٨٩/٢
عقول	يا أمة مالها عقول	٦٢٠/٢
النور	قد حجب النور والضياء	
الضياء		٥٠/١

(تابع) ب – التوظيف السلبي والمنفي للألفاظ (مناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
أتقياء	ما علمنا أن مصليك أتقياء	
أولياء	ما فيك لله أولياء	١/٥٠
الطهارة ناسك	يبغى الطهارة ناسك ومحله فى مومس	١/٥٧٦
الهدى	وان بنى حواء زور عن الهدى	١/١٤٦
بـر ناسـك	ما فيهم بر ولا ناسك	١/١٠٧
الكرم	وليس فى الطبع مجبول على الكرم	٢/٥١٢
الحمد	ولن يجمع الناس الذين عرفتهم على الحمد	٢/٤٣٦
الصدق	فقد الصدق	
الهدى	مات الهدى	١/٧١
الوفاء	قل الوفاء	
حلـوم	أخفت حلوم الناس ؟	٢/٤٤٣

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ فى الخلق الفنى لمناخ الفساد والاغتراب فى الإنسان

أ - فى التوظيف الإيجابى للألفاظ

النمـط اللفظـى		عدد مرات التوظيف
الشـــر		١٧
النفاق والرياء والضلال .. الخ		٣٦
الظلم والعدوان والأذى ... الخ		١٩
الدنس والرجوس والأقذار والعهر .. الخ		١٥
	المجموع	٨٧

ب - فى التوظيف السلبى والمنفى للألفاظ

النمـط اللفظـى		عدد مرات التوظيف
الطهارة والتقوى والنسك ... الخ		١٤
الحق والهدى والعقل ... الخ		١٥
الخـــير		٣
الوفـاء		٣
	المجموع	٣٥

ثالثاً : الخلاص فى العقم والموت والعدم :

أ - التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
الموت	رسل الموت تنتقر	٤٣٤/١
الموت	وإن الموت راحة هبرزى	٥١/١
العدم	وأرحت أولادى فهم فى نعمة العدم	٣٥٤/٢
العدم	وما لنفسى خلاص من نوائبها	
	ولا لغيرى إلا الكون فى العـدم	٤٥١/٢
عقيم	خير النساء عقيمها	٣٩١/٢
العقم	قد ساءها العقم وذاك خير لها	٣٥٢/١
التعقم	ولياً ينادى باللبيب : لتعقم	٤٤٠/٢
عقيم	لا تنكحن الدهر غير عقيم	٤٤٥/٢
عقم	خير النسوة العقم	٣٩٦/٢
عقيماً	لقد سعد الذى أمسى عقيماً	٤٣١/٢
مـات	وليت وليداً مات ساعة وضعه	٦٣/١
ميت	إننى حى كميت	٦٥٤/٢
ميت	إننى ميت كى	
أكفـان	ثيابى أكفانى	
رمـس	ورمسى منزلى	٢٤٥/١
حمـام	وعيشى حمامى	
المنيـة	والمنية لى بعث	
الحمـام	فطرى الحمام ويوم ذاك أعيد	٣٣٩/١
المنيـة	ووفودى على المنية فطر	٤٧٦/١
المـوت	وورد الموت موعودى	٣٨١/١
الـردى	وما العيش إلا علة برؤها الردى	٢٢٣/١
جـدث	جدث أريح وأستريح بلحده	١٦٧/١

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
لحـد		١٦٧/١
الحمام	ولأشربن من الحمام كئوسه	الصفحة السابقة
الردى	للردى يوم يخلص	السابقة
مـوت	حياتى تعذيب وموتى راحة	٤٩٧/٢
حمـام	طيف حمام زارنى .. فمرحباً بالطيف	٤٨٦/٢
الأجـداث	لم يستريحوا إلا برحلتهم إلى الأجداث	٢٥١/١
الإران	(سرير الميت) إن الإران أمام الحى محتمل	٤٩٩/٢
المـوت	لعل موتاً يريح الجسم من نصب	
المنايا	وأعلم أن غايتى المنايا	٤٦٤/٢
الحمـام	وراحتى الحمـام	
قـبر	أعفى المنازل قبر	٤٩٩/٢
الكفن	وأفضل اللبس الكفن	
المـوت	الموت حظ لمن تأملـه	١١٥/٢
لحـد	أخو سفر قصده لحد	١٤٧/٢
الموت	مرحباً بالموت	١٤٣/٢
حمـام	وحمام المرء كالفجر	
غـبراء	والخير أجمع فى غبراء تأدم بى هذا التراب	٤٢٩/٢
التراب		
التراب	متى أنا فى هذا التراب مغيب	٢٤٨/٢
الترب		
تراب	من أحسن الأحداث وضعك غابراً فى الترب يأكله تراب أغبر	٤٤٥/١
أغـبر		
المنيـة	كأس المنية أولى بى	٢٦٥/١
المنيـة	إن جسراً على المنية حزم	٥٩٩/١

الكلمة	التوظيف اللغـوى	الجزء والصفحة فى اللزوميـات
الموت	لا يرهبن الموت من كان أمرأ فطناً	٢٤٨/١
الأرض	وليس يأمن قوم حتى يحلوا ببطن الأرض	
الموت	ما أوسع الموت يستريح به الجسم المعنى	١١٠/١
الموت	والموت نوم طويل	٩٥/١
منية	عوجى يا منية بى	٣٧٦/١
الحمـام	وأغلق للحمام على بابى	١٦٦/١
قفـر	ومن لى أن أحل جنوب قفر	٥٤٧/١
حمـام	إذا خلق الإنسان ظل حمامه من أجل المواهب	١٤٨/١
الممـات	يدل على فضل الممات .. أن مسلكه صعب	٨٤/١
المـوت	أهش إلى الموت الزؤام وأطرب	٩٠/١
غائلـة الردى	أهلًا بغائلة الردى	١٧٢/١
الموت	إن يقرب الموت منى ، فلست أكره قربه	١٣٤/١
الموت	عز الذى بالموت رد غنينا كفقيرنا	٣٥٣/٢
الرمس	مازال على تعب حتى أعيد إلى الرمس	٣٩/٢
التربـى	ويرزأ المرء حتى إذا عاد للعنصر التربى لم يرزأ	٣٧٧/٢
الترب	الترب جدى	٣٧٣/١
موت	وموتى راحة الجسد	
الترب	والترب نقليه ظلماً وهو والدنا	٤٥٣/٢
الأرض	إذا غدوت ببطن الأرض .. فثم أفقد أوصابى	٩٢/٢
القبور	القبور حصون	٤٩٦/٢
تراب الحمـام	فعل تراباً بالحمام يصون	

(تابع) أ – التوظيف الإيجابى المثبت للألفاظ (الخلاص فى العقم والموت والعدم)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة في اللزوميــات
التراب	نسكن فى هذا التراب ونهدأ	٤٦/١
الثرى	والثرى أولى صاحب صحبأ	١٢١/١
الأرض	نعود إلى الأرض . ونلحق بالعنصر الطاهر	٦٠٣/١
الترب	وحسب الدفين بالترب طيباً	١٣٣/١
العنصر	هنيئاً لجسمى إذا ما استقر وصار لعنصره فى العفر	٦١٥/١
المنية	ستطلقنى المنية عن قريب	٣٣٨/٢
المنية	متى ألق من بعد المنية أسرتى ؟	٥١٨/١
المنية	أرجو المنية أن تفك إسارى	٥٨٤/١
الموت	قربها من الموت يعطيها لأدوائها حسماً	٤١٩/٢

ب - التوظيف السلبي والمنفى للألفاظ (الخلاص فى العقم والموت والعدم)

الكلمة	التوظيف اللغــوى	الجزء والصفحة فى اللزوميــات
تلـد	كونى الثريـا .. لا تلد	٣٤٣/١
تنكح	نصحتك لا تنكح ولا تنسل	٣٨١/٢
تنســل		
يبهش	لو وفق المرء لم يبهش إلى المرأة ، أو الغريرة	٣٣١/٢
تزفف	لم تزفف إلى رجل	
النســاء	لا تدنون من النساء	٤٧٥/١
النســل	والنسل فرش (زرع) لهموم الفتى	٧٨/٢
طلـق	يا ليت آدم كان طلق أمهم ...	٤٦٥/١
حـرم	أو كان حرمها عليه ظهـــار	
تنكح	لا تنكحوا عوانا ولا بكراً	٤٨٢/١
النســل	دع النسل ، إن النسل عقباه ميتة	٥٢/١
ينســل	حازم الأقوام لا ينسل	٢٨١/٢
الحيـاة	حياتى تعذيب	٤٩٧/٢
العيش	وما العيش إلا علة	٢٢٣/١
العيش	وليس فى العيش لمن تأمل حظ	١١٥/٢
عيشى	مللت عيشى	٣٧٦/١
الأوطان	الأوطان سجون	٤١٦/٢
العيش	ما كان هذا العيش إلا إذالة	
الوقـت	متى ينقضى الوقت ؟	٤٦/١

خلاصة دالة عن توظيف الألفاظ فى الخلق الفنى للخلاص فى العقم والموت والعدم

أ - فى التوظيف الإيجابى للألفاظ

النمـط اللفظـى	عدد مرات التوظيف
الموت	١٩
العدم	٢
المنية	٩
العقم	٦
التراب	١٠
العفر	٢
الرمس	٢
اللحد	٢
الكفن	٢
الحمام	٨
الردى	٤
الأرض	٤
الثرى	١
الجدث	٢
القبر	٢
الإران (النعش)	١
الغـبراء	٢
المجموع	٧٨

ب – في التوظيف السلبي والمنفي للألفاظ

النمط اللفظي		عدد مرات التوظيف
الزواج ، النكاح .. الخ		٦
النسل ، ينسل ، تلد .. الخ		٦
الوقت ، الحياة ، العيش .. الخ		٧
	المجموع	١٩

الفصل الثالث

الخيال والصورة والموسيقى

أتى على النقد العربى المعاصر حين من الدهر ، ذهب فيه فريق من الدارسين والنقاد إلى أن النظر فى نصوص الشعر القديم وفقاً لمعطيات النقد الجمالى الحديث ، قد ينطوى على غير قليل من التكلف والتعمل ، ونحن فى الحق لا نقبل هذا الرأى مطلقاً ، أو نعارضه مطلقاً ، لأن التورط فى المحاذير التى نبه إليها أولئك النقاد أو تجنبها ، إنما يترتبان على روح الناقد الذى يطبق المنهج ويتعامل من خلاله – نفسياً وجمالياً – مع النصوص ، وتلك الروح – لا المنهج ذاته – هى التى قد تورطه فى التكلف واللاموضوعية ، أو تجنبه إياهما فيلتزم الحيدة النفسية ، ويأخذ بالنظرة الجمالية المتوازنة المحتفلة بالتأثرية والموضوعية فى آن معاً ، أما أن يحدد علم النفس المعاصر دوافع الإبداع فى الفنون مثلًا ، أو أن يبلور النقد الحديث عناصر الأصالة والتفوق والجمال فى تلك الفنون ، فليس شئ من ذلك كله فى الحقيقة إلا تسميات جديدة لحقائق حضارية وإنسانية قديمة قدم الفن الإنسانى ذاته ، فمنذ أن كان للإنسان كيان ينصهر بعالمه عن طريق الفن ، وهذا الفن لا يصدر إلا عن دوافع نفسية للإبداع ، ويحقق فى الوقت ذاته مقاييس فى التجويد والتنسيق ، لا ينفى تفاوتها بتفاوت الثقل الحضارى لكل عصر ، أنها كانت موجودة فى كل فن وفى كل زمان .

وإذا تأملنا معايير الأصالة والجمال التى يعول عليها النقد الجمالى الحديث فى فن الشعر ، وجدناها مستكنة من نصوص شعرية قديمة وحديثة على حد سواء ، ذلك أن الأذواق الرفيعة والعقول الثقفة اتفقت أو كادت على أن تلك النصوص أقرب ما تكون لصفات الامتياز والجمال والخلود ، وهذا يعنى أن تلك المعايير التى توفرت فى بعض النصوص فأكسبتها صفتى الامتياز والخلود ، – ومنها معايير الأصالة فى الخيال والصورة والموسيقى – كانت بالضرورة موجودة وفاعلة فى الشعر القديم قبل أن يحددها النقد الحديث نظرياً ويسميها بتلك التسميات المحدثة .

ولا يعنى هذا أن إيجابية تلك المعايير قد تحققت بالفعل فى كل نص أدبى نقصد إلى تقييمه من خلالها ، فقد ننظر فى نص شعرى – قديم أو حديث على السواء – لنرى مدى صدور صاحبه فى إبداعه عن خيال أو تأمل أو حدس فنى صادق ، فيدلنا النقد التطبيقى على أن الذى ساد التجربة هو التوهم الكاذب لا الخيال الفنى الخالق الصادق ، وقد نحاول الكشف عن تخليق الخيال صوراً كلية تحول ذهنية التجربة إلى إيحائية شعرية ، فلا نجد إلا صوراً جزئية مستكرهة وملفقة ، يقطع تناثرها المتنافر بغربتها عن نسيج التجربة الفنية ذاتها ، ومن ثم نحكم إما بافتقار التجربة كلها إلى الأصالة ، وإما بعجز الأدوات الفنية

لدى الشاعر عن إبداع تجربته ونقلها من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل وفقاً لمعايير الجمال فى فن الشعر ، ولا يبعد أن نكتشف اضمحلال ملكة الخيال وتدهورها لدى الفنان ، وهو أمر غالباً ما يصيب سائر عناصر الخلق الأخرى كالقدرة الفنية على اللغة ، ورهافة التفكير والشعور ، بالسلبية والضمور .

الخيال ووحدة العمل لدى أبى العلاء :

يتناول الدكتور محمد زغلول سلام صلة الأدب بالجمال ، فينتهى إلى أن الفنان القادر إنما يبرز معانى الجمال فى أدبه مستعيناً بوسائل فنية ، يتناولها الدكتور زغلول فيقول : « فنرى أولى وسائله الخيال ، والفنان إنما يقدم صورة أو خيالاً ، والذى يتذوق الفن يدور بطرفه إلى النقطة التى دله عليها الفنان ، وينظر من النافذة التى هيأها له ، فإذا به يعيد تكوين هذه الصورة فى نفسه ، ولا فرق هاهنا بين الحدس والرؤيا والتخيل والخيال ، والتمثل والتصور ، وما إلى ذلك فتلك جميعاً مترادفات تتردد باستمرار حين نتحدث عن الفن ، وتنهض بالفكر إلى مفهوم واحد ، أو إلى منطقة واحدة من المفاهيم ، مما يدل على اتفاق عام »(١) .

ويكشف الدكتور زغلول عن أهمية الخيال فى التوحيد بين عناصر التجربة التى قد تبدو متعارضة ، وفى إيجاد التفاعل والتكامل بين الصور المختلفة فيقول : « ويعمل الخيال على الربط بين الصور المختلفة ، وبراعة الشاعر أو الأديب تكمن فى قدرته على الربط بين الأشياء المتباينة ، وإيجاد الصلة بين مالا يظن وجود الصلة بينه من مظاهر الطبيعة ، وينقل المشاعر التى يريد التعبير عنها من مجرد معان هائمة فى نفسه إلى أشياء محسوسة مدركة »(٢) .

فالخيال ، أو التأمل إذن هو تلك الطاقة ، أو ذلك الاستعداد الفطرى الصادق الذى يهب الفنان القدرة على توحيد عناصر تجربته الفنية من فكر وشعور وعاطفة وموسيقى ولغة فى كل فنى واحد ، ثم تحويل ذلك إلى صور فنية متآلفة موحية تنصهر فى صورة كلية واحدة ، هى فى الحقيقة تعبير عن ماهية انصهار التجربة واتحادها بروح الفنان .

---

(١) محمد زغلول سلام : النقد العربى الحديث .. أصوله ، قضاياه ، ومناهجه : ١١ .
(٢) السابق : ١٢ .

ولعل هذا الأثر التوحيدى لقدرة الخيال ، يسبق إلى توحيد الذات بالموضوع أو التجربة الفنية ، وذلك عندنا حيوى لاستكمال باقى وظيفته التوحيدية بين العناصر الفنية للموضوع من فكر وشعور ولغة وموسيقى لتتخلق فى عالم شعرى واحد مبنى بالصور المتآلفة . يقول الدكتور العشماوى فى الأثر التوحيدى للخيال بين الذات والموضوع : « الوحدة بين الذات والموضوع هى فى الحقيقة ثمرة طبيعية لما يسمى عند النقاد أحياناً بالرؤيا التى هى تصور الفنان للشئ الذى أمامه ، أو بالتأمل الذى هو استغراق الذات فى الموضوع وانتشارها فيه ، أو ما يسمى أحياناً أخرى بالخيال »[٣] .

وسبق أن تناولنا تفصيلاً فى الفصل الثانى من الباب الأول للبحث ، مكان التأمل فى التجربة الفنية لأبى العلاء ، ورأينا أنها فى صميمها تجربة فنية تأملية وليست تجربة فلسفية ، ولعلنا بعد حريون بأن نرى كيف تسنى لرجلنا الفنان المبدع أن يضفى على غير قليل من إبداعه الشعرى تلك الوحدة الفنية التى انتهينا آنفاً إلى أنها فى الحقيقة سمة ، أو هبة من هبات التأمل أو الحدس أو الخيال ، دون تعارض بين مفاهيم تلك المصطلحات وفقاً لما أشار إليه الدكتور زغلول سلام والدكتور العشماوى .

كتب الشريف أبو إبراهيم العلوى إلى المعرى بقصيدة مطلعها :

غير مستحسن وصال الغوانى   بعد ستين حجة وثمان

فأجابه أبو العلاء بنونيته المشهورة « عللانى » ، تلك التى التفت إلى نفسه فى مقدمتها الطويلة فقال :

١ عللانى .. فإن بيض الأمانى   فنيت ، والظلام ليس بفان
٢ إن تناسيتما وداد أناس   فاجعلانى من بعض من تذكران
٣ رب ليل كأنه الصبح فى الحسـ   ـن ، وإن كان أسود الطيلسان
٤ قد ركضنا فيه إلى اللهو لما   وقف النجم وقفة الحيران
٥ كم أردنا ذاك الزمان بمدح   فشغلنا بذم هذا الزمان
٦ فكأنى ماقلت والبدر طفل   وشباب الظلماء فى العنفوان
٧ ليلتى هذه عروس من الزنـ   ـج عليها قلائد من جمان
٨ هرب النوم عن جفونى فيها   هرب الأمن عن فؤاد الجبان
٩ وكأن الهلال يهوى الثريا   فهما للوداع معتنقان
١٠ قال صحبى فى لجتين من الحنـ   ـدس والبيد ، إذ بدا الفرقدان

---

(٣) محمد زكى العشماوى : قضايا النقد الأدبى المعاصر : ٢٧ .

١١ نحن غرقى .. فكيف ينقذنا نجـ	ـمان فى حومة الدجى غرقان ؟
١٢ وسهيل كوجنة الحب فى اللو	ن ، وقلب المحب فى الخفقان
١٣ مستبدا ، كأنه الفارس المعـ	ـلم ، يبدو معارض الفرسان
١٤ يسرع اللمح ، فى احمرار كما تسـ	ـرع فى اللمح مقلة الغضبان
١٥ ضرجته دماً سيوف الأعادى	فبكت رحمة لـه الشعريان
١٦ قدماه وراءه ، وهـو فى العجـ	ـز ، كساع ليست لـه قدمان
١٧ ثم شاب الدجى وخاف من الهجـ	ـر ، فغطى المشيب بالزعفران
١٨ ونضا فجره على نسره الـوا	قع سيفا فهـم بالطيران
١٩ وبلاد وردتهـا ذنـب السـر	حان ، بين المهاة والسرحان
٢٠ وعيون الركاب ترمق عينا	حولها محجر بلا أجفان
٢١ وعلى الدهر من دماء الشهيديـ	ـن على ونجله شاهدان
٢٢ فهما فى أواخر الليل فجرا	ن ، وفى أوليائه شفقان
٢٣ ثبتا فى قميصه ، ليجئ الـ	ـحشر مستعدياً إلى الرحمن(٤)

وكل من يقرأ تلك المقدمة الطويلة التى استغرقت ثلاثة وعشرين بيتاً ، وله صلة وثيقة بالتجربة العلائية ، من المحتم أن يردها إلى جماع التكوين الروحى للرجل ، إذ لا شأن لها – على أى وجه من الوجوه – بقصيدة الشريف إبراهيم التى يرد عليها أبو العلاء ، والتى رأينا مطلعها آنفاً ، ولا شأن لها كذلك بما يرد به الرجل فى المتبقى من أبيات نونيته تلك على صديقه سالف الذكر ، وإنما الشأن الوحيد فى تلك المقدمة وأضرابها ، أن ذلك الفنان الذى اتسمت معطياته الفنية بخصوصية التجربة وشمولية المعاناة ، لم تنفصل ذاته يوماً عن موضوع فنه بل انصهرا ، فصار كل منهما هو الآخر على وجه التحديد ، وذلك فى الحقيقة لا يتأتى فى الإبداع إلا بهيمنة الحدس أو الخيال أو التأمل أو العاطفة السائدة على سائر مكونات التجربة الفنية لتوحيدها ، وفى مقدمة ذلك توحيد الذات بالموضوع .

ولو شئنا التبصر بالكيفية التى استطاع بها الخيال الخالق أن يوحد بين عناصر العمل الفنى فى تلك المقدمة ، فلنتفق أولًا على أن أبا العلاء يصدر فيها عن محنة عماه ، أو بالأحرى عن تلك المحنة وما تطورت إليه وصارت جزءاً منه ، ونعنى بذلك معاناة الرجل هموم الوجود ومحنة الإحساس بالاغتراب واللاجدوى تلتهمه وتلتهم العالم بأسره من خلاله ، ولأن التجربة كيانية ومنصهرة فى الذات ، بل هى الذات ، ولأن الخيال خصب

---

(٤) شروح سقط الزند : ٤٢٥/١ ٤٤١ .

يقظ تسعفه عاطفة متدفعة ، ويتكئ على صنعة فنية ناضجة ومكتملة ، فقد وحد تلك العناصر كلها ، واهتدى من فوره ، وفى أول أبيات القصيدة إلى المنجم المثالى الذى يستمد من إيحائية صوره ما يحول به ذلك الكل المعنوى الشعورى إلى خلق فنى محسوس ... يطلب المعرى من رفيقيه أن يخدعاه عن آلامه ما وسعهما الجهد ، إذ أن طاقته على مخادعة النفس بمكذوب الأمنيات وموهوم الآمال قد فنيت ، ولم يبق بإزائه إلا ظلام آفته ، وعتمة إحساسه باغترابه وانشطار كيانه ، والمحنتان فى الحقيقة سيان ، بل هما متكاملتان ، إذ إن أخطر ما فى العمى بالنسبة للتركيب النفسى العلائى ، أنه كان دليلًا مادياً شخصياً مباشراً يؤكد للرجل عبث الحياة وانعدام المنطق فيها ووحشيتها التى لا تحد ، والعمى - كما أشرنا قبلًا - لم يكن دليلًا عارضاً على أولية الفساد فى الكون ، وإنما كان لدى أبى العلاء متسماً بالديمومة والتفاقم لأنه كان يتنفسه فى كل لحظة من لحظات عمره ، وكانت وطأته تشتد ودلالته تجيش وتصّاعد بازدياد فساد ما بين الرجل وبين مطلق الوجود ، ثم لا يلبث الخيال الذى وحد المبدع بعناصر الإبداع وخلق ذلك فنياً ، أن يوحدنا نحن المتلقين ، عن طريق إيحائية الصور ونفاذ تأثيرها ، بجوهر الحقيقة فى تلك التجربة إذ نجد أنفسنا فى بؤرتها محمولين على تعاطفنا الإنسانى والفنى تجاه الصدق فى المعاناة والقدرة الفائقة على الإبداع ، إن أمانى الرجل المشرقة فى الخلاص من ليلة معاناته التى هى عندنا رمز لمعاناة حياته ، إذ هى ليل متجدد من المعاناة والقلق ، أمانيه تلك قد انتهت إلى خواء وقبض ريح ، أما ظلام الليلة وأرقها ، أما معاناة العمر وتشققات النفس فكل ذلك باق ، بل رازخ فوقه لا يريم .

وإذا تأملنا فعل الأمر « عللانى » الذى هو أول كلمات القصيدة ، لرأيناه ساطع الدلالة على مدى انبثاق عناصر الخلق الفنى عن عاطفة الرجل السائدة وتجسيدها إياها ، فالدلالة النفسية لفعل الأمر ، أنه تعبير عن وطأة مضمونه على إحساس قائله حتى ليلتمس له الإشباع لدى الآخرين ، وإذا كان الفقد - سواء كان فقد البصر ، أم فقد سلام النفس وطمأنينة الروح - هو جوهر معاناة الرجل ، فطبيعى أن يزحف - عبر الواقع النفسى والفنى لأبى العلاء - إلى ما بين البشر من أواصر الود والحب ، فنراه فى البيت الثانى ، وإن كان قد تحدث عن نسيان الوداد بأسلوب الشرط ، يوحى بخفقات روحه المستسرة خلف الكلمات بأن نسيان الحب بين الناس هو الحقيقة الواقعة ، وأن الآمال فى الوفاء والتواصل بين البشر إن هى إلا محض أوهام باطلة ، تتنافى تماماً والمستقر لدى الرجل عن سوء الطبيعة الإنسانية حتى ليقول فى إحدى لزومياته :

فر من هـذه البريـة فـى الأر ... ض ، فما غير شرهـا لك حاصـل
فشعارى : قاطع ، وكان شعـارا ... لتنوخ فى سالف الدهر : واصـل(٥)

(٥) اللزوميات : ٣٧٤/٢ .

فإذا نكص الرجل على عقبى ذاكرته يلملم أضغاث سعادة تخفف - ولو بالوهم - معاناة حاضره ، لم يقبض - بجماع ذاكرته - إلا على الريح ، إذ إنه كما يخبر فى البيت الثالث ، لم يعثر فى ماضيه إلا على نزر جد متهافت من الخير ، قد غشيته أمواج طاميات من المعاناة والآلام حتى ليمحى بينها ، ولا يعتد به فى مغالبتها ، ويدرك البطليوسى هذا المغزى الكامن خلف صياغة البيت فيقول إن الصياغة تتضمن « إشارة إلى قلة ما ناله من السرور ووصل إليه ، وإخباراً بأن إساءة الزمان إلى أهله هى الغالبة عليه »[٦] .

وأنا لا أرتاب إطلاقاً فى أن أبا العلاء يقلل من شأن الخير السار أو السرور الخير فى الحياة حتى ليكاد ينفيه ، أليس هو المشخص واقع الحال فى الحياة بقوله :

أرى جزء شهد بين أجزاءِ علقم ولباً ينادى باللبيب : لتعقم[٧]

بل أليس هو المتضائل بوجود السرور إلى ما يشبه العدم إذا قورن بتسيد الشر فى الحياة حتى ليقول :

تسمى سروراً جاهل متخرص بفيه البرى .. هل فى الزمان سرور؟
نعم .. ثم جزء من ألوف كثيرة من الخير ، والأجزاء بعد شرور[٨]

فليل الماضى الذى يستدعيه الرجل فى البيت الثالث ليتقى ببهجة ذكرياته بعضاً من وطأة معاناة حاضره ، وذاك اللهو الذى كان ، فى البيت الرابع ، إن هما فى الحقيقة إلا جزء الشهد بين أجزاء العلقم ، أو جزء الخير فى خضم ألوف كثيرة من أجزاء الشر كما يقول فى لزومياته ، والصياغة فى البيتين دالة على ذلك أوضح ما تكون الدلالة ، إنه يبدأ البيت الثالث (برب) التى للتقليل ، ثم لا يستطيع أن يفرغ منه - نفسياً وعاطفياً - بمجرد وصف ليله الماضى هذا بأنه (كأنه الصبح فى الحسن) بل يعود ليؤكد جوهر حقيقته النفسية وواقعه الفنى بقوله (وإن كان أسود الطيلسان) .. ثم ألا ترى فى كنايته عن طول الليل فى البيت الرابع بقوله (وقف النجم وقفة الحيران) وأن يكون وقوف النجم لا للمشاركة أو حتى لمشاهدة اللاهين ، وإنما بسبب « الحيرة التى هى منشأ الحزن » على حد تعبير الخوارزمى مما ينم عن إحساس مرهف بالبعد النفسى للكناية ، ألا ترى فى ذلك كله دليلًا على لا جدوى اللهو الذى كان ، فى مغالبة الإحساس الغامر بمعاناة العجز والآلام ؟

---

(٦) شروح سقط الزند : ١/٤٢٧ .

(٧) اللزوميات : ٢/٤٤٠ .

(٨) السابق ١/٤٢٦ .

وما يلبث الرجل فى البيت الخامس أن يؤكد هذا الذى استشعرناه فى أبياته الأربعة السابقة ، من عرضية الخير السبار وابتساره ، وديمومة الشر المؤلم وكثافته حين يقول :

كم أردنـــا ذاك الزمـــان بمـــدح   فشغلنـــا بـــذم هـــذا الزمـــان

ذلك لأن سوء الزمان هو الحقيقى والدائم ، وهو مصدر المعاناة ومناط الذم فى آن معاً ، أما ما يستوجب المدح من فعاله فمحض وهم لا وجود له ، وأبو العلاء يستخدم كم التى للتكثير ليقول إن وهم السرور كثيراً ما دفعه ليفهم الأيام على غير حقيقتها ، فإذا بوطأة المعاناة والآلام تبدد ذلك فلا يجد نفسه إلا مدركاً سوء الدهر وفساده فيزور عنه ، ليذم فعاله ويلعنها .

وإذ يعايش الرجل تلك الردة النفسية لينقب فيها فلا يجد إلا الوهم ، نراه يقول فى البيتين السادس والسابع إن غلبة حقيقة المعاناة عليه لتجعله يكاد لا يصدق أنه فى بعض ماضيه قد وصف ليلة أول الشهر ، إذ البدر وليد والظلام على أشده وفى عنفوانه لا يلمع فيه سوى النجوم ، بأنها عروس سوداء من الزنج قد تحلت بحلى براقة ، على أن التمعن فى هذا الذى يكاد لا يصدقه الرجل من ماضيه بالقياس إلى معاناة حاضره ، يدل فى الحقيقة على أن معاناة التساقط والخلل فى الذات والكون التى اكتملت فى هذا الحاضر ، لم تكن معدومة فى ماضيه ، بل كانت بذوراً وإرهاصات ، فالبدر فى البيت السادس كان طفلاً ، أى عاجزاً لا حيلة له فى تبديد ظلمات الليل أو إنكسار النفس ، كما أن الظلماء كانت فى عنفوانها قد سيطرت على الكون وامتلكته ، حتى تلك العروس التى شبه بها ليلته لم تكن سوى زنجية سوداء كل ما برق عليها من حلى هو تزييف خارجى لا أصالة فيه ولا حياة ، ولا يتبقى إن اختفى — والنجوم البارقة تخفيها الغيوم والأنواء — إلا حلكة الظلماء ودمامة الزنجية السوداء هذا إلى أن أبا العلاء فى ليلته تلك الماضية التى هى عندنا رمز لمعاناته الروحية فى الحياة ، كان أرقاً مسهداً ، لا يجد سبيله إلى ما فى غيبوبة النوم من طمأنينة وتجنب مؤقت لوطأة المعاناة ، حتى ليصور شدة لهفته إلى غيبوبة النوم بشدة احتياج امرئ جبان إلى الإحساس بالأمن بعد أن افتقده فى مواجهة موقف شديد الهول . وانعكست تلك الحال على الكون من حوله : فإذا بالهلال والثريا يعتنقان لا عناق التقاء ووصال ، وإنما عناق وداع وافتراق ، ولعل تلك الصورة من أبلغ الصور دلالة على انبثاق الحالة النفسية والعاطفية للرجل فى جزئيات وكليات خلقه الفنى ، إذ نراه يقيم ذلك الهوى الموعود بين الهلال والثريا ، وهما فلكياً لا يلتقيان سوى مرة واحدة طيلة العام ، فدلالة الصورة على ملامح المناخ النفسى للرجل واضحة جداً ، ذلك أن الانقطاع لا الإتصال ، والهجر لا اللقاء ، والمعاناة لا السعادة ، هى حقائق الحياة فى الواقع النفسى والفنى لأبى العلاء ، حتى إذا سرح الرجل عين عاطفته فى قبة السماء بعد أن فرغ من الهلال والثريا

لحظة وداعهما لافتراق ، نراه يرصد من نجومها مايوائم معاناته ، أو يتيسر له أن يجسد عاطفته من خلال أحواله ، فأولئك الصحب الذين استعان بجوارهم على تصوير مشاعره وادراكاته لا يرون بصيص أمل فى الاهتداء بالفرقدين للخلاص من متاهات الليل والصحراء وقد غرقوا فى لججها الطاميات إذ إن الفرقدين بدورهما قد عرقا فى مثل ما غرقوا هم فيه من مجتمع التعتيم المظلم الكثيف ، وهكذا نرى عاطفة الرجل المسيطرة قد انتشرت فى كل شئ واختارت من ظواهر الطبيعة حولها كفاء لها لتعكس معاناة القلق والإحساس بالمحنة وفقدان الهداية والضياع على الكون بعد أن صارت تجربة الشاعر النفسية بؤرة للكون بأسره ، كما استمدت من عناصره ما يسعف فى تخليقها فنيا فتمثل ذلك فى الهلال والثريا المفترقين والفرقدين التائهين الضائعين ، وفى سهيل الأحمر المتوحد وكأنه الفارس المتميز المتحفز للصراع ، فتلك الحمرة اللامعة فيه ليست إلا ومضة الثورة فى مقلتى غضبان ، أو هى دماؤه وقد صرعته سيوف الأعادى من الكواكب ، فهو كوكب يمانى نأى عن الكواكب الشامية فأعملت فيه السيوف وضرجته بدمائه ، فبكته شقيقتاه الشعريان : الغميصاء التى غمصت من بكاتها إياه فكثر القذى فى عينيها وبقيت فى المجرة ، والشعرى العبور التى عبرت إليه من المجرة وفى عينيها عبرات من بكائها عليه .

وهكذا نرى الخيال اليقظ لدى الرجل لا يخلق العاطفة فى صور مواتية ، ويجد لها من عناصر الطبيعة محسوسات تتجسد فيها فحسب ، بل أيضا يستمد من تاريخ العرب القديم فى الصراع بين اليمنية والمضرية ما يسعفه فى تلوين تلك الصور ، فنرى الكواكب قد انقسمت الانقسام ذاته ونشب الصراع بينها محتدما وصرع سهيل فى خضم ذلك الاقتتال .

ويستمر المعرى فى تلوين الوجود بألوان قاتمة تفرزها معاناته ، فيرى سهيلا فى البيت السادس عشر عاجزاً كسيحا لا يسعى ، فعلى الرغم من أن له قدمين من نجمين أسفله ، إلا أنهما كسيحتان لا تسعفانه ، وليست تانك القدمان الكسيحتان سوى عينى الرجل اللتين لا تريان ، وليس العجز هنا إلا إحساس الشاعر بعقمه الذاتى وبتهافت الإنسانية المطلق فى مواجهة مصيرها .

حتى إذا ما آذن الدجى بانتهاء ، وتوقعنا - وفقاً للمنطق - أن يكون ذلك مواتياً للشاعر إذ هو مؤذن بالخلاص من إحدى ليالى معاناته - وجدنا لحقيقة الشاعر الفنية والشعورية مع انتهاء الدجى شأناً آخر ، فهى لا ترى فى ذلك الفجر الجديد انفراجاً أو إشراقاً ، وإنما تراه شيباً أصاب الليل ، فخشى الليل الهجر من حبيب لا يرضى بشيبه فصبغه بزعفران حمرة طلوع الفجر ، وهكذا لا ترى عاطفة الرجل فى الفجر إلا الشيب

والهجر وتزييف الحقيقة والتنكر للواقع ، بل إن هذا الفجر ليصبح فى البيت الثامن عشر عادياً قد سل من عمود الصبح سيفاً على نسر الليل يروعه به فهم الأخير بالطيران .

فإذا ما تقضى الليل ، وأدرك الرجل ، على أبواب الصبح ، ما كان يسعى إليه عبر مشاق رحلته ، إذا بالبلد خواء وبالأرض خراب لا يسكنها – كما يقول فى البيت التاسع عشر – إلا الذئاب وبقر الوحش ، حتى إذا ما تلفتت عيون الصحب ابتغاء عين لرى الظمأ وجدتها ، ولكن حولها مثل محجر العين الخالى من الأجفان .

ثم لا يلبث أن يمد عين خياله وبصيرته مرة أخرى إلى موروث التاريخ فيستمد من استشهاد على والحسين رضى الله عنهما ما يجسد به عاطفته فى صور غنية بالإيحاء والتأثير ، وهل أقدر على تصوير تلك العاطفة من أن تكون حمرة بزوغ الفجر وأوائل الغروب ليست إلا دماء الشهيدين وقد انبثقت على الزمن لتضرج كل آخر ليل يعقبه مطلع فجر ، وكل آخر نهار يعقبه مجىء ليل ؟ إن هذه الحمرة الشفقية القانية لتظل هكذا عالقة بالزمن إلى يوم الحشر ليستنصر بها الرحمن على العادين مغتالى الشهيدين .

والتأمل فى هذا الذى أوردناه عن المضمون الفنى لتلك المقدمة ، يفضى إلى أن هيمنة الخيال على التجربة قد مكن الإبداع العلائى من أن ينسى ، وأن ينسينا بدورنا أن الرجل يتحدث عن معاناة ليله أو محنة عماه ، لنجد أنفسنا نعايشه وهو يبدع موقفاً شعورياً يدرك محنة الوجود ومعاناة الإنسان تمزقه واغترابه فيه . وجلى أن هذا الخيال الخالق وفق إلى تلك العاطفة المتوهجة بالصدق وقد تدفعت فى تفاصيل العمل الفنى المحسوسة : ألفاظه وصوره ومعانيه وموسيقاه وإيحاءاته لتصهرها فى وحدة فنية هى فى تماسكها وأصالتها أشبه ما تكون بوحدة الكائن الحى التى تهب كل عضو فيه ماهية انتمائه إلى الكل ، ولتفىء على هذا الكل كينونة لا تكون له إلا بجزئياته تلك ، وليصبح هذا الكون الفنى الموحد خلقاً بالصور لتجربة الفنان ومعاناته .

ونحن بعد لا نجد أثراً لنتوء الذهنية أو هيمنة العقلانية على الخلق الفنى الذى عايشناه من خلال ذلك النص ، ذلك لأن الأفكار والألفاظ والأحاسيس قد انحلت بالفعل إلى عاطفة تسود العمل الفنى وتشكل الصور التى تحمل جوهره إلى الآخرين .. يقول كروتشه : « إن العاطفة هى التى تهب للحدس تماسكه ووحدته ، ومن العاطفة وحدها يمكن أن يتفجر الحدس ؛ إن العاطفة ، لا الفكرة ، هى التى تضفى على الفن ما فى الرمز من خفة هوائية : تشوف محصور فى دائرة تصور ، ذلكم هو الفن ، وفى الفن لا يكون التشوف إلا بالتصور ، ولا يكون التصور إلا بالتشوف .. ، وما نعجب به فى الآثار

الفنية الحقة هو الصورة الخيالية الكاملة التى تكتسبها حالة نفسية ، وذلك ما ندعوه فى الأثر الفنى بالحياة والوحدة والتماسك والرحابة ، ومانكرهه فى الآثار الزائفة الناقصة هو ذلك التعارض بين حالات نفسية عديدة مختلفة نراها تتنضد بعضها فوق بعض ، أو يختلط بعضها ببعض أو تكون أشبه بسديم مضطرب »[٩] .

وقد أحسسنا إذ عايشنا ذلك النص العلائى كيف أن حالة نفسية واحدة متميزة قد سادت التجربة ... إنها معاناة الرجل محنة وجوده وقد امتدت إلى عالمه الخارجى فأخضعته للتجربة ولونته بقتام لون العاطفة المنبثة فى خلاياها ، ووفقاً لما يقرره كولردج ، نجد أن الخيال الخالق ، أو التأمل المنتشر المستوعب أو الحدس ، نجد أن تلك الطاقة المبدعة قد حطمت أو أذابت ما بين عناصر الكون الخارجى والطبيعة – ومنها الليل والكواكب والصحراء والتراث – من علاقات ، لتقيم بينها كوناً فنياً جديداً ، عالماً علائياً ، وخلقاً إبداعياً بالصور لكينونة الرجل الروحية أبدعه الخيال أو التأمل من ركام الثابت القديم من علاقات تصل الليل بكواكبه بالصحراء وتصلها جميعاً بالناس والتراث ، إن عناصر الكون ثابتة ، والجديد هو الإحساس الفنى بها ، وخلق الفنان مما بين كل منها والآخر ، ومما بينها جميعاً وبينه فى إطار تجربته وعاطفته صوراً تبلور تلك التجربة وتجسد تلك العاطفة .

ولقد استطاع الفنان المتمكن من أدوات فنه ، والمحمول على طاقات الخيال الموحد بين عناصر تجربته والمنبثق من عاطفة حقيقية سائدة ، استطاع أبو العلاء أن يجسد رؤاه الكيانية للوجود فى تفاصيل عمله الفنى حتى ليحول واقعية التجربة إلى مثالية الفن وانطلاقته ورحابته ، ونحن بعد لا نجد فى أى ملمح من ملامح الخلق الإبداعى لتلك التجربة : ألفاظاً ، .. أفكاراً وصوراً ، سمة من نتوء أو شذوذ يناقض عاطفة الرجل المدركة لذاته ولكونه من خلال تلك الذات .. بل إن الخيال الفنى وقد توهج بحميا تلك العاطفة ، ليستمد منها الألفاظ والتراكيب والصور والإيحاءات التى تنبئ بجوهرها كما تنبئ مياه النبع عن حقيقة ما فيه دون تزييف .. ويتناول كولردج فعالية الخيال وقدرته على صبغ كل ما يعبر عن العاطفة بصبغتها فيقول : « الخيال هو القوة التى بواسطتها تستطيع صورة معينة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدة صور أو أحاسيس فى القصيدة فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر ... وهذه القوة التى هى أسمى الملكات الإنسانية تتخذ أشكالاً مختلفة ، منها العاطفى العنيف ، ومنها الهادئ الساكن ، ففى صور نشاطها

---

(٩) بندتو كروتشه : المجمل فى فلسفة الفن : ٤٧ ، ٤٨ – ترجمة سامى الدروبى – دار الفكر العربى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م .

الهادئة التى تبعث على المتعة فحسب ، نجدها تخلق وحدة من الاشياء الكثيرة ، وهذه الوحدة التى تحققها قوة الخيال ، إنما تشبه الوحدة التى تخلقها الطبيعة ذاتها التى هى أعظم الشعراء جميعاً ، فحينما نفتح أعيننا على منظر طبيعى منبسط أمامنا ، إنما نشعر بوحدة هذا المنظر »[١٠]

فكما تكون الطبيعة عبقرية فى تجسيد الوحدة وسبغ الماهية على الإنسان أو الشجرة أو التفاحة مثلاً ، دون وجود تنافر بين مكونات أى منها ، ودون بروز ما يناقص مفهوم الإنسان أو الشجرة أو التفاحة ، يفعل الخيال الذى هو أداة العاطفة فى الخلق الفنى الصنيع ذاته فى القصيدة ، فلا يفجؤنا متى اتسم بالأصالة والغنى وسما عن أن يكون توهماً أو تداعياً شكلياً للعلاقات - بفكرة أو لفظة أو صورة تتصادم وماهية العاطفة المهيمنة على الإبداع والسارية فى مكوناته .

وهكذا كان شأن الخلق الفنى لدى أبى العلاء فى مقدمته تلك النونية التى عايشناها آنفاً ، ولنتأمل وحدة العمل الفنى التى أوجدها الخيال بين عناصر التجربة وأدوات خلقها فنياً متمثلة فى انتماء الصور انتماء عضوياً إلى صميم العاطفة السائدة وقدرتها على تجسيد التجربة فى الإبداع . ثم لنستتبع ذلك بمثله فى الألفاظ والتراكيب :

---

(١٠) محمد مصطفى بدوى : كولردج : ١٥٨ ، ١٥٩ ويراجع ما كتبه المؤلف ذاته عن الصور النامية الموحية واستشهاده باللزومية التى مطلعها :

كأن نجوم الليل زرق أسنة ... بها ظل من فوق التراب طعين

وذلك بكتابه دراسات فى الشعر والمسرح : ٢٥ ، ٢٦ .

أولاً : الصــور الفنيــة :

رقم البيت	الصــــورة
الأول	١ – إن بيض الأماني فنيت ٢ – الظلام ليس بفان
الثالث	٣ – الليل أسود الطيلسان
الرابع	٤ – وقف النجم وقفة الحيران
الخامس	٥ – شغلنا بذم هذا الزمان
السادس	٦ – البدر طفل ٧ – وشباب الظلماء فى العنفوان
السابع	٨ – ليلتى هذه عروس من الزنج عليها قلائد من جمان
الثامن	٩ – هرب النوم من جفونى ١٠ – هرب الأمن عن فؤاد الجبان
التاسع	١١ – كأن الهلال يهوى الثريا ١٢ – هما للوداع معتنقان
العاشر	١٣ – قال صحبى فى لجتين من الحندس والبيد
الحادى عشر	١٤ – نحن غرقى
	١٥ – كيف ينقذنا نجمان فى حومة الدجى غرقان ؟
الثالث عشر	١٦ – مستبداً كأنه الفارس يبدو معارض الفرسان
الرابع عشر	١٧ – يسرع اللمح فى احمرار كما تسرع فى اللمح مقلة الغضبان :
الخامس عشر	١٨ – ضرجته سيوف الأعادى
	١٩ – بكت رحمة له الشعريان
السادس عشر	٢٠ – قدماه وراءه وهو فى العجز ٢١ – كساع ليس له قدمان
السابع عشر	٢٢ – شاب الدجى ٢٣ – خاف من الهجر
	٢٤ – غطى المشيب بالزعفران
الثامن عشر	٢٥ – تضا فجره على نسره الواقع سيفا
التاسع عشر	٢٧ – ترمق عيناً حولها محجر بلا أجفان
الحادى والعشرون	٢٨ – وعلى الدهر من دماء الشهيدين على ونجله شاهدان
الثالث والعشرون	٢٩ – ثبتا فى قميصه ليجىء الحشر مستعدياً إلى الرحمن

ونحن إذ نعايش تلك الصور من داخلها ، وبمنطق العاطفة التى سادت التجربة نخلص لى الآتى :

- إن تلك الصور التسع والعشرين قد استلهمها الخيال الخالق من قلب عاطفة الرجل الجياشة ، تلك العاطفة المكثفة بقلق الكينونة الذاتية وعقم الحياة الإنسانية وضراوة الصراع وقتامة اليأس وعبثية الفوضى المهيمنة على جوانبها كافة .

ونحن لا نستطيع أن نجد صورة مما أسلفناه قد تنافرت أو شذت عن جوهر تلك العاطفة .. يقول الدكتور العشماوى فى عرضه لكنه العلاقة بين العاطفة والصورة عند كروتشه : « إن ارتباط العاطفة بالصورة داخل العمل الفنى هو ارتباط حى ناشئ عن معاناة الفنان لموقف نفسى معين ، فليست الصورة فى العمل الفنى مقصودة لذاتها ، وليست العاطفة مجرد انفجار صاخب للهوى ، كما أنها ليست هذا الجانب العملى من الفكر الذى يحب ويكره ويرغب فى الشىء أو ينفر منه ، وإنما العاطفة فى العمل الفنى هى تجسيد للحظة شعورية معينة يسيطر عليها الفنان ويخضعها للصورة كما يخضع الصورة لها ، بحيث يصبح الشعور هو الشعور المصور ، والصورة هى الصورة المحسوس بها »[11] .

ونؤكد هذا التوصل الحتمى بين العاطفة والصورة من لدن كروتشه إذ يقول : « إن الفن هو تركيب فنى نستطيع أن نقول بصدده إن العاطفة بدون صورة عمياء والصورة بدون عاطفة فارغة »[12] .

إن كل صورة من تلك الصور – تأسيساً على انتمائها جميعاً لنبع العاطفة الواحدة – لا تتنافر مع غيرها ، بل إنها جميعاً فى الحقيقة متواعدة متوائمة متكاملة ، وكل منها أشبه ما يكون باللون فى اللوحة ، أو الإيقاع فى السيمفونية يمتزج مع غيره لإبداع الصورة الفنية الكلية ، وعلى ذلك فتلك الصور الجزئية التسع والعشرون ، تشكل فى حقيقتها صورة كلية كبرى هى على وجه التحقيق عاطفة شاعرنا أبى العلاء وموقفه الوجدانى والفكرى من الوجود حال إبداعه تلك التجربة ، إن روح الرجل عاطفة وفكراً قد حولها الخيال الخالق إلى صورة فنية كلية ثرية وموحية ، أسهمت فى بنائها تسع وعشرون صورة فنية جزئية .

---

(١١) العشماوى : قضايا النقد : ١٠٣ .

(١٢) كروتشه : المجمل : ٥٥ .

إن الخيال فى تخليقه تلك الصور ، قد اتجه إلى عناصر الطبيعة من ليل وكواكب وسماء وصحراء فحطم ما بينها من علاقات مسبقة لا تنتمى إلى عاطفة الشاعر وأفاء عليها من هوية تلك العاطفة علاقات فنية جديدة كرست انتماءها لتجربته وعاطفته ، لا لعلاقاتها القبلية فى الطبيعة .

ويؤكد كولردج دور الخيال الخالق فى العثور على صور للأفكار كلها فى الطبيعة وقدرته على أن يزيل ما بينها من تفاوت وتشتت كى تتكامل وفقاً لمنطق العاطفة ، والفنان الحقيقى عنده لا يقصر فنه على ذاته وحدها ، بل يمده إلى كل ما هو عالمى وإنسانى من مظاهر الطبيعة حوله .. يقول كولردج فى توكيد ذلك : « فيما فى الطبيعة من أشياء يتمثل – كما يتمثل فى مرآة – كل عناصر الفكر الممكنة ، وكل خطواته وطرقه السابقة على الوعى ، ومن ثم فهى سابقة على النمو الكامل لعمل العقل ، وما العقل إلا البؤرة الحق التى تلتقى فيها الأشعة الذهنية المتفرقة بدورها خلال صور الطبيعة وتتجلى عبقرية المرء فى أنه لا يقصر همه فى نطاق ذاته ، بل يحيا فيما هو عالمى ، لا يقتصر فى ذلك على ما ينعكس فى وجوه الأشياء من حولنا ، أو فى وجوه أندادنا بل يتسع فيمتد إلى ما ينعكس فى ذات نفسه من رؤية الورود والأشجار والحيوان حتى ما ينعكس من نفس سطوح المياه ورمال الصحراء ، حيث يجد رجل العبقرية صورة ذاته فى كل شئ حتى فيم ينم عن سر الوجود »[(١٣)]

ونحن نؤكد دائماً على أن عظمة الفن العلائى تتمثل فى صدوره عن خصوصية التجربة وشمولية المعاناة فضلًا عن امتلاك الرجل أدوات للخلق الفنى ثرية ثقفة ، وشمولية المعاناة مضافة إلى قدرات الخلق الرفيعة تلك – ومنها الخيال القادر – هيأت للرجل فى مجال المعاناة والخلق كليهما أن يتجاوز الخصوصية ليحيا فيما هو عالمى ، معنوياً من حيث الموضوعات كما نعلم ، ومادياً من حيث عناصر الخلق الفنى إذ إنه كما رأينا فى النص الذى تناولناه قد وجد صور أفكاره فى الليل والكواكب والصحراء والآبار والنبات والحيوان ، وكما سنرى فى نصوص آتية سيجد ذاته وصور معاناته فى الجبال والنحل والعسل والمشتار والذئاب ، بل وفيم ينم عن سر الوجود – على حد قول كولردج – إذ نراه يلج القبور ليشخص ما فيها ، ويسمو إلى الأفلاك يحاورها ويستقرئ المجهول من خوافيها .

---

(١٣) Coleridge, Samuel, Taylor: The Philosophical Lectures P. 179. Edited by Kathleen Coburn. London The Pilot Press Limited, 1949.

– اتجه الخيال بعين العاطفة السائدة إلى معطيات التاريخ والتراث الأسطورى فطوعها ووظفها لخدمة التجربة الفنية ، ذلك أنه حينما اتجه لتصوير الصراع باعتباره أساساً حاكماً فى الواقع النفسى والفنى للشاعر ، أقام ذلك الصراع بين الكواكب إذ هى شآمية ويمانية على نحو ما كان الأمر عليه بين المضرية واليمنية فى أحداث التاريخ ، وحينما أراد إلى تصوير المصير الإنسانى المحكوم بالموت والفتك والدم ، نظر إلى الآفاق المصبوغة بحمرة الشفق وأقامها شهوداً على استشهاد على والحسين وتصورات العلوية بخصوص تلك القضية ، بل إن الخيال الفنى القادر ليأخذ من حقائق العلم ما يسعفه فى تجربته وتصوير عاطفته ، إذ أنه وقد أراد التصوير الفنى لمعاناة الإنسان الهجر والتباعد ، التفت إلى سهيل والثريا ليقيم بينهما عناق وداع لاعناق لقاء ، إذ هما لا يلتقيان سوى مرة واحدة فى السنة .

ويجمل بنا وقد تمثلنا طبيعة الصور الفنية لدى أبى العلاء ، أن نتلبث قليلًا لنرى ما أنجزه فى هذا الخصوص وفقاً للمعايير النفسية والجمالية الحديثة لقيمة الصورة ، وتسعفنا فى هذا دراسة قيمة للدكتور عز الدين إسماعيل ، أصل بها للأبعاد النفسية والجمالية للصورة الفنية ، ومدى علاقتها بكل من التجربة والحقيقة النفسية للفنان من ناحية ، وبالطبيعة أو الواقع من ناحية أخرى ، يقول الدكتور عز الدين فى دراسته : « وحينما يحاول الشاعر أن يصنع من الذاتى واقعياً من خلال صوره المحسوسة ، يبدو هذا الواقع الجديد مغايراً للواقع العيانى المرصود ، إن هذا الواقع الجديد ليس فى الحقيقة واقعاً على الإطلاق إلا بمقدار ما يمكن أن نزعم للفكرة حين تعانق الطبيعة من واقعية ، وليس معنى هذا أن الفكرة شئ مهوش حين تظهر الصورة الموضوعية لها مهوشة ، وإنما المسألة لا تعدُو المبدأ الأساسى فى موقف الشاعر من الطبيعة ، فهو إذا قبل صورها الناجزة كان كمن يستسلم لحقيقتها فينسق عندئذ وجوده الفكرى ، إن كانت الأفكار تقبل هذا التنسيق ، وفقاً لهذه الصورة ، والشاعر عندئذ لن يصنع صوراً بالمعنى الفنى للصور ، بل سيضفى النسق الطبيعى على الفكرة عنده ، فتخرج عندئذ « أشكال » صحيحة مبرأة من كل تشويه ، ولكنها ليست صوراً على الإطلاق أما إذا لم يقبل الشاعر صور الطبيعة الناجزة ، وهذا هو الغالب فى الشعر المعاصر وجعل للفكرة الأهمية الأولى ، كانت الأشياء الواقعة بالنسبة إليه وسائل لتصوير الفكرة لا لتصوير الطبيعة ، وهى عندئذ لابد أن تنتمى فى نسقها إلى الفكرة ذاتها لا إلى الطبيعة ، فطبيعة الصورة الشعرية – فى إيجاز – من طبيعة الفكرة[١٤] .

---

(١٤) عز الدين إسماعيل : التفسير النفسى للأدب : ٦٦ ، دار العودة ، دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٣ .

وبدهي أن الدكتور عز الدين إسماعيل يقصد بالفكرة هنا الفكرة والإحساس معاً ، أو العاطفة السائدة كما سميناها آنفاً ، وعلى هذا نقول إن ذلك المعيار قد تحقق فى الصور الفنية التسع والعشرين التى أبدع المعرى بها وفيها فكره وشعوره فى أبياته النونية التى عايشناها ، فتلك الصور جميعها قد انتمت بفعل الخيال الموحد والخالق ، إلى العاطفة لا إلى الطبيعة ، وأصبحت كلها دون استثناء من كنه العاطفة بعد أن حطم الخيال علاقاتها القبلية بكينونتها الأولى فى الطبيعة ، ومن ثم نجد دون عناء أن الواقع الفنى الجديد المتمثل فى الصور التى عايشناها لدى أبى العلاء ، مغايراً للواقع العيانى المرصود ، ويكفى أن نتأمل الصور التى أقامها الرجل من الليل والكواكب والزمان والصحراء لنرى حقيقة ذلك ، فمن الجلى تماماً أن تلك الصور صارت منتمية للعاطفة والفكر والإحساس والتجربة لا لطبيعتها وحقائق علاقاتها الأولى .

ويؤكد الدكتور عز الدين إسماعيل على مارصدناه فى صور أبى العلاء ، من وجوب الوحدة التامة بين الصورة والعاطفة بحيث لا يكونان شيئين متغايرين فيقول : « وأظن الآن أن من حقنا أن ننفى نهائياً هذا النوع من الثنائية فى التفكير حينما نتحدث عن الصورة ، فنحن نتصور أحياناً أن الصورة شئ والشعور أو الفكرة شئ آخر ، وأن الصورة تعبر عن الشعور أو الفكرة ، ولا بأس فى أن تكون الصورة تعبيراً إلا أن يكون المقصود من ذلك أن الصورة وسيلة لنقل الشعور أو الفكرة ، إننا نقول مع « هويلى » إن الشعور ليس شيئاً يضاف إلى الصور الحسية ، وإنما الشعور هو الصورة أى أنها الشعور المستقر فى الذاكرة الذى يرتبط فى سرية بمشاعر أخرى ويعدل منها ، وعندما تخرج هذه المشاعر إلى الضوء ، وتبحث عن جسم ، فإنها تأخذ مظهر الصور فى الشعر أو الرسم أو النحت ، وإن كان هذا لا يتضح فى الموسيقى »(١٥) .

وقد أشرنا قبلًا إلى أن هذا الانصهار الكامل للصورة والعاطفة ، كل منهما فى الأخرى ، هو فى حقيقته هبة من هبات الخيال الخالق ، ولكى نحسم دور الصور فى الخلق الفنى ، وننفى الثنائية الموهومة بينها وبين العاطفة ، نقول إنها حينما تنصهر أو تتحد بالعاطفة ، تحولها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ، وتلك هى الإمكانية المثلى كى يتمكن الفنان من خلق تجربته إبداعياً وتجسيدها للآخرين .

---

(١٥) عز الدين إسماعيل : التفسير النفسى للأدب : ٦٦

ويتابع الدكتور عز الدين إسماعيل فرويد فى توكيد القيمة الرمزية للصورة وصلتها باللاشعور من جهة ، وبالخرافات والأساطير من جهة أخرى فيقول : « إن الصورة الشعرية رمز مصدره اللاشعور ، والرمز أكثر امتلاء وأبلغ تأثيراً من الحقيقة الواقعة ، فهو ماثل فى الخرافات والأساطير والحكايات والنكات وكل المأثور الشعبى ، والتفاهم بين الناس بالرمز شئ مألوف ، والناس يلتقون عند الرمز لأنه أثر للتراث السحرى ، فهو يأسرهم ويجذبهم إليه بقوة خفية لا تجذبهم بها الحقيقة الواقعة »[١٦] .

وإذا رجعنا إلى صور المعرى فى الأبيات : التاسع والثانى عشر والرابع عشر والخامس عشر والحادى والعشرين والثانى والعشرين ، فسنرى جلياً أنه صدر فيها عن هذا المورد ، إذ هو كما فصلنا قد أقامها على أساطير ومأثورات شعبية وتراثية حول الكواكب . فالهلال محب للثريا وقد عانقها عناق وداع ، وسهيل كوكب قد ضرّجته سيوف الكواكب اليمانية بدمائه إذ هو كوكب شآمى والكواكب كلها منقسمة متصارعة على ما كان فى تاريخ العرب بين اليمنية والمضرية ، وشفق الشروق والغروب إن هو إلا دماء الشهيدين على والحسين رضى الله عنهما وفقاً لتصورات العلوية .

وهكذا .. نرى أن أبا العلاء لم يكن متجاوزاً لعصره فى الفكر والشعور واستكناه الحقائق الكونية فحسب ، بل أيضاً فى كثير من قدرات الإبداع الفنى وفقاً لما تمثلناه فى الوحدة العضوية وفى الصور الفنية ، وقد رأينا أن صدق المعاناة فى التجربة ، يولد العاطفة الجياشة السائدة التى يحولها الخيال بالصور من وجود نظرى بالقوة إلى وجود محسوس بالفعل لدى الذات والآخرين ، وهو الذى وهب المقدمة التى حللناها وحدتها وهيأ للصور أن تنتمى إلى التجربة والعاطفة لا إلى الطبيعة الخارجية وأن ينعدم التباين فيما بين جزئياتها ، وفيما بينها جميعاً وبين تلك العاطفة ، وأن تكون كذلك رامزة ومحملة بما يستقر فى اللاشعور من إيحائية الخرافات والمأثورات والأساطير .

ويجدر الإشارة إلى أننا عالجنا الصورة الفنية لدى أبى العلاء وفقاً لمفهوم النقد الحديث فحسب ، ذلك لأن النقد القديم – فى أغلبه – قد عالجها من حيث صلتها بالمتلقى لا بالشاعر المبدع ، كما سادت النظرة للصورة على أنها حلية للمعنى الأصلى ، وذلك تكريس للثنائية التى تجاوزها النقد الحديث عن حق كما نوهنا ، يقول الدكتور جابر

---

(١٦) عز الدين إسماعيل : التفسير النفسى للأدب : ٧٤ ، وكذلك :
سيجموند فرويد : تفسير الأحلام : ٣٥٨ ، ضمن الفصل الخاص عن « التصوير بوساطة الرموز والأحلام ، ترجمة مصطفى صفوان ، مراجعة الدكتور مصطفى زيور طبعة دار المعارف بمصر (د ت) .

عصفور : « ولم يفهم الناقد القديم – فى الأغلب الأعم – أن الأصل فى الشعر هو المبدع قبل المتلقى ، وأن القصيدة لن تحقق شيئاً للمتلقى إلا إذا حققت ما يماثله للمبدع ، وعندما ننظر إلى وظيفة الصورة من ناحية المبدع ، يتكشف لنا زيف النتائج التى أدى إليها التصور القديم ، فالصورة ليست من قبيل الزينة الطارئة على المعنى الأصلى ، وكأن الشاعر يتمخض – كما يقال – المعنى الذى يريد بناء الشعر عليه فى فكره نثراً ، ثم يعد له بعد ذلك ما يلبسه إياه من الصور التى تناسبه ، والقوافى التى توافقه ، والوزن الذى يسلس له القول عليه »[١٧] .

ثانياً : الألفاظ المفردة والتراكيب اللغوية :

حتى إذا نظرنا فى الألفاظ المفردة والتراكيب ، انتهينا كذلك إلى رصد الآصرة العضوية بينها وبين كنه العاطفة التى سادت التجربة فى تلك الأبيات النونية .. ويمكن بلورة ذلك على النحو التالى :

رقم البيت	الألفاظ والتراكيب
الأول	عللانى[١]– فنيت – الظلام ليس بفان « وقد[١]+[٢] أشرنا سلفاً إلى ما تحمله صيغة الأمر من إلحاح مضمونها على المتكلم حتى ليلتمس إشباعها لدى الآخرين إذ هو عقيم عاطل عن ذلك » .
الثانى	تناسيتما – اجعلانى[٢]من بعض من تذكران .
الثالث	أسود الطيلسان
الرابع	وقفة الحيران
الخامس	ذم هذا الزمان
السادس	الظلماء فى العنفوان
السابع	عروس من الزنج
الثامن	هرب النوم – هرب الأمن – الجبان
التاسع	الوداع
العاشر	لجتين – الحندس – البيد
الحادى عشر	نحن غرقى – كيف ينقذنا نجمان ؟ فى حومة الدجى غرقان ؟
الثالث عشر	مستبداً (منفرداً) – معارض الفرسان

(١٧) جابر عصفور : الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى : ٤٢٣ ، وكذلك : ابن طباطبا العلوى : عيار الشعر : ٥ تحقيق طه الحاجرى ومحمد زغلول سلام المكتبة التجارية القاهرة سنة ١٩٥٦ .

رقم البيت	الألفاظ والتراكيب
الرابع عشر	مقلة الغضبان
الخامس عشر	ضرجته دماء سيوف الأعادى ، فبكت
السادس عشر	العجز – ساع ليست له قدمان
السابع عشر	الدجى – الهجر
الثامن عشر	نضافجره – سيفا
التاسع عشر	بلاد بين المهاة والسرحان (أى بلاد قفرة)
العشـــرون	محجر بلا أجفان (صورة توحى بالقبح والدمامة حتى وإن كان يقصد إلى تشبيه المكان المحيط بعين الماء بمحجرِ العين الخالى من الأجفان فللتركيب دلالات على التشوه لا تخفى) .
الحادى والعشرون	دماء الشهيدين
الثالث والعشرون	مستعدياً إلى الرحمن

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أن الصدق الفنى أو كيانية المعاناة لدى أبى العلاء ، قد صهر عناصر التجربة وحولها إلى عاطفة سائدة تمتلئ بها الذات ، ثم وجدت تلك العاطفة أداتها فى خيال خلاق مدرك ، حولها بدورها إلى كلمات وعلاقات لغوية تشكل صوراً فنية تتكامل وتتواصل فى صورة كلية واحدة ، هى فى حقيقتها الذات العلائية وقد صارت – بفعل المعاناة – عاطفة متدفعة ، ثم وجدت كيانها الإبداعى الذى تخلقت به وفيه من وجود معنوى خالص إلى وجود مادى ملموس ، ومن خلال التطبيق ، رأينا وعايشنا تلك الصلة العضوية الحميمة بين اللفظ والتركيب والصورة الجزئية وصيرورتهم جميعاً إلى صورة نفسية كلية متكاملة ، وبين العاطفة المدركة المتغلغلة فى خلايا التجربة الفنية لأبى العلاء فى تلك المقدمة .

ويقول الرجـــل :

كل على مكروهـــه مبســـل ... وحـــازم الأقـــوام لا ينســـل
فســـل أبو عالمنـــا آدم ... ونحن من والدنـــا أفســـل
لو تعلـــم النحـــل بمشتارهـــا ... لم ترهـــا فـى جبـــل تعســـل
والخـــير محبـــوب ، ولكنـــه ... يعجـــز عنـــه الحى ، أو يكســـل

والأرض للطوفان مشتاقة   لعلها من درن تغسل
قد كثر الشر على أرضها   واتهم المرسل والمرسل
وأمقرت أفعال سكانها   فهم ذئاب فى الفضا عسل
ومن يكن يوم الوغى باسلا   فالموت فى حملته أبسل
وجرعة الذيفان مشروبة   وغيرها المستعذب السلسل
فأت جميلًا ، لم يقع بأسنا   بأنه يوما به يوسل(١٨)

وتلك تجربة إبداعية يقول أبو العلاء المعرى فيها كلمته النهائية فى الوجود ، إذ نحن رأيناه قد انتهى إلى يقين روحى وفكرى بفساد الحياة لأنها خطيئة أساسية ، ولأنها إذ افتقدت علتها الغائية – كما يرى الرجل – قد صارت إلى الدنس والشر واللاجدوى ، ولما كان الإنسان العلائى – كما فصلنا سابقاً – مجبوراً لا مختاراً ، فهو إذن عبد تام العبودية لأقداره ولعالمه ولغرائزه جميعاً ، وهذا الإنسان العبد الذى توارث ميراثاً عبودياً فاسداً منذ الأزل ، لا يمكن إلا أن يكون بدوره تجسيداً للفساد وللشر والدنس ، وتأسيساً على ذلك نعلم أن الرجل انتهى إلى وجوب تعطيل الحياة وصولًا إلى نعمة العدم المطلق ، ونحن نعلم أنه بدأ بنفسه : فلم يقارف الزواج والإنسال إذ هما الخطيئة الإنسانية الأولى والكبرى ، ولم يأل جهداً فى تكريس ذلك والدعوة إليه فى لزومياته كما أسلفنا تفصيلًا ، ولنر كيف تسنى لأبى العلاء ذى الموهبة والمعاناة والصنعة الفنية أن ينحل بداخله ذلك الموقف الفكرى من الوجود إلى عاطفة مدركة تتجرد التجربة فيها من ذهنيتها لتصير فناً خالصاً ندركه نحن خلقاً شعرياً محملًا برمزية الصور وإيحائيتها .

فى بيته الأول توكيد لما ينتهى إليه من جبرية الإنسان ، يضع ذلك بين أيدينا فى صدر البيت ، ثم لا يلبث فى عجزه أن يردفه بما يستتبعه لديه – فكراً وإحساساً – من وجوب تعطيل الحياة بتجنب الزواج والإنسال ، إنه ينبئ بما تؤديه صياغة الجملة الاسمية فى صدر البيت من تقرير مؤكد ، أن الإنسان كلما استمسك بالحياة ، وجد فيها ما يقهره ويسوؤه من القلق والمعاناة . والرجل لا يشك بعد ذلك فيما ينبغى عمله ، وجملته الاسمية الثانية فى عجز البيت (وحازم الأقوام لا ينسل) ، تؤكد المستقر لديه من أن مطلق الحكمة فى مطلق الامتناع عن مد الحياة بأسباب الاستمرار .

---

(١٨) اللزوميات : ٢٨١/٢ – مبسل : معرض للهلكة والعذاب ، الفسل : الضعيف الحقير ، المشتار : الذى يجنى العسل . أمقرت : صارت مرة كالمقر وهو الصبر ، العسل : الذئاب المضطربة فى عدوها .

غير أنه لا يلبث فى البيت الثانى أن يعلن يأسه من الإنسانية بأسرها ، إذ يؤرقه ماخبره عنها من خور وتقاعس وخواء ، كلها متوارث فى الكنه الإنسانى من لدن آدم ، فهو عند الرجل المخطئ الأول الذى ارتكب تلك الخطيئة الكبرى فى القدم ، ثم إذا بنا نحن ذريته أشد منه فسولة وتقاعساً ، والدليل العلائى على ذلك أن عذابات الأجيال ، وتكشف سوءات الحياة ودنسها أمام البشرية عبر التاريخ ، لم تجد كلها فى إقناعها بتعطيل تلك المأساة والامتناع عن الأخذ بأسبابها ، وهل أدل على فساد الإنسان وفسولته من أنه – وهو العليم عن معاناة وتجربة رهيبة بأن الشر والموت هما لب الحياة – مايزال يتهافت على الزواج والإنسال ليخرج بنيه من نعمة العدم فى الأصلاب إلى بؤس الكينونة على جسر للحياة طافح بالعذاب ، يتربص عليه غول الموت للبشرية حيث ومتى لا يعلم الإنسان ؟

ويركز المعرى تقززه من هذا الاستسلام الإنسانى المتهافت لغريزة الحياة الشريرة هذه فى جماع بيته الثالث ، فالإنسان ينسل ليطعم الموت نسله ، ولو علمت النحل علمه عن حقيقة ذلك وبشاعته لجانبت الخصوبة وعقمت فما أعسلت .. لقد كان الرجل على الدوام أرقاً من فسولة الإنسان واستسلامه لغرائزه ، بل وتجرده من النخوة والرحمة حين يقدم على التحقق بنسل يعلم يقيناً أنه سيكون طعاماً تنوشه المحن والعذابات ثم يلتقمه الموت بعد رحلة الآلام هذه ، حتى إن الرجل ليقول عن نفسه إنه لو كان كلباً لما رضى لجروه ما يلاقيه الإنسان من أهوال نتجت عن جناية الآباء على الأبناء بنقمة الحياة .. فيقول :

لو أنى كلب لاعترتنى حميـــة   لجروى أن يلقى كما لقى الإنس[١٩]

ومن ثم فهو منطقى مع نفسه واقتناعاته ، وأرحم من أن يرتكب جريرة الحياة فى حق غيره ، فأبقى ذريته حيث هى تنعم فى ديمومة العدم :

وأرحت أولادى ، فهم فى نعمة الـ   عدم التى فضلت نعـيم العاجـــل
ولو أنهم ظهروا ، لعانـوا شـدة   ترميهم فى متلفــات هواجــــل[٢٠]

(١٩) اللزوميات ٢/٨ .
(٢٠) السابق : ٢/٣٥٤ .

.لى ذلك فهو عندنا لا يجاوز حقائقه النفسية والسلوكية حين يدين أباه ويبرئ نفسه ..
.ـــول :

هـذا جنـــاه أبـــى علـــى وما جنيـــت علـــى أحـــد[21]

إنه بالفعل لم يجن على أبنائه المفترضين جناية الحياة – من وجهة نظره – بمثل ما جنى أبوه عليه ، ولكم تمنى الرجل ، وكم دعا البشر أن ينتهوا إلى مثل ما انتهى إليه من وجوب تعطيل الحياة واجتناب زراياها وخزايا أنفسهم :

لو أن كل نفوس الناس رائيـــة كرأى نفسى ، تناءت عن خزاياها
وعطلوا هذه الدنيـا ، فما ولدوا ولا اقتنوا ، واستراحوا من رزاياها[22]

ولكن دون جدوى ، إنه يعى تماماً – كما يقول فى البيت الرابع – أن الأحياء وإن أدركوا الخير وأحبوه – ولا خير وفقاً لحقائق النفس العلائية إلا فى تعطيل الحياة وتجنب رزاياها وخزايا النفس – فهم أعجـز وأفسـل من أن يفعلوا ذلك ، لأنهم مستسلمون لدوافع الغرائز العمياء المتعلقة بالحياة .

وحينما يكرس المعرى فى بيتيه الأول والثالث تعطيل الحياة بقوله : (حازم الأقوام لا ينسل) ، (لم ترها فى جبل تعسل) فإن ديناميكية الخلق الفنى وصلته الأكيدة بحقائق النفس – لدى الرجل على وجه الخصوص – تفرض علينا ألا نرى فى خيره المحبوب فى البيت الرابع سوى تأكيد حتمية العدم وضرورة تعطيل الحياة ، وعلى ذلك فلا موصل لنعمة العدم المطلق ، ولا مخلص للكون من أدناسه وأدران ساكنيه إلا الطوفان ، فثمة يكون الطهر الأكبر ، إذ لا طهر أصلًا إلا باجتثاث وبأ الحياة والأحياء ، إنه الفساد الكونى قد ضرب فى الحياة والأحياء جميعاً ، والرجل لم يتوقف أبداً عن القول بشمولية هذا الوباء وسيطرته ، يؤكد هذا دوماً بقوله التالى وأضرابه :

مهـلا .. أمن وبأ فررت وهل ترى فى الدهر إلا منزلًا موبـوءا ؟[23]

وإذا كان الشر هكذا .. عاماً وشاملًا – فلا مخلص منه إذن سوى الطوفان الذى يحقق الكون فى العدم والطهر فى الفناء المطلق .

---

(21) ورد البيت لدى كل من: سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان : 156 – ابن خلكان : وفيات الأعيان : 184 – ابن الوردى : تتمة المختصر : 208 . ابن كثير : البداية والنهاية : 306 – العينى : عقد الجمان : 425 – السيوطى : بغية الوعاة : 334 – العباسى : معاهد التنصيص : 345 . ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب : 348 (جميعها ضمن تعريف القدماء) .

(22) اللزوميات : 619/2 .

(23) السابق : 62/1 .

إن أبا العلاء ، بعين البصيرة التى تستكنه كل شئ بغية إدراكه ثم تخليقه بالفن ، لا يقف عند حد المعرفة ، بل هو إذا عرف لابد له من أن يقول ما يعرف ، وهو لا يعرف ، ولا يمكنه أن يعرف الأشياء فى ظواهرها المبتذلة المسطحة ، وإنما ينفذ إلى الجوهر المستسر من كل شئ ، وعلى ذلك فقد أطلعنا – دون مواربة – على ما تكشف له من كنه الكون والإنسان فنراه يقول فى البيتين الخامس والسادس : أى أرض هذه .. وأى حياة تلك التى تمدها جهالة البشرية عن طريق الزواج والإنسال بأسباب الاستمرار والبقاء ؟ إنها حياة غاصة بالشر مغمورة بالدنس حتى ليشك ساكنوها فى حقيقة الله ويتهم بنوها الرسل والأنبياء ثم نراه يرد ذلك التفسخ العام إلى طبيعتهم الفاسدة ، تلك التى نراها – فى البيت السابع – كامنة خلف فعالهم المرة وأنماط سلوكهم الدنيئة حتى لتضعهم جاهليتهم المتوحشة المتناقضة فى عداد الذئاب الكاسرة على أنهم فضلًا عن جاهليتهم وتناقضهم مقهورون متخاذلون فى مواجهة الموت الذى هو رعب حياتهم الأكبر ، إنه لا يريم عن وعى غرائزهم المتشبثة بالبقاء .. إنهم ليتجرعون غصص المعاناة والعذاب تعقبها غصة الموت الكبرى وهم عاجزون مرغمون ، إذ لا أشهى عندهم من استمرار الحياة والعب الأبدى من أوهام السعادة ، ولكن دون ذلك المستحيل .

وإذا كان الأمر لدى الرجل على هذا التمثل ، فليكن الإنسان – إن استطاع – فعالًا للخير فى حياته القصيرة لا توسلًا به إلى ثواب أخروى أوضحنا قبلًا قلق الرجل العميق تجاهه ، وإنما تحققاً بما فى الخير من كمال وجمال يطلبان لذاتهما باعتبارهما غاية لا وسيلة ، وذلك تصور علائى مثالى للخير ما فتئ يردده فى شعره على نحو ما نرى فى الأبيات اللامية التى بين أيدينا ، وعلى نحو قوله :

فلتفعل النفس الجميل لأنه　　　خير وأحسن ، لا لأجل ثوابها[٢٤]

وعلى نحو قوله ، حاثاً نفسه لتطلب جمال الخير على أنه غاية مبتغاة دون تعويل على ثواب مرجو منه :

توخى جميلًا وافعليه لحسنه　　　ولا تحكمى أن المليك به يجزى[٢٥]

بل إن مثالية أبى العلاء ترى فى الربط بين عمل الخير وانتظار الثواب عليه عملًا يحط من شأن الخير ويشين فاعله فى آن معاً .. يقول الرجل :

فنزه جميلا جئته عن جزاية　　　تؤمل أو ربح كأنك تاجر[٢٦]

---

(٢٤) اللزوميات : ١٧١/١ .

(٢٥) السابق : ٦٢٨ .

(٢٦) السابق : ٤٢٢ .

وليس أدل على أن جمال الخير مطلوب لذاته مطلقاً ، وأنه الغاية الكافية ، من أن أبا العلاء ، وقد اتخذه وكده فى حياته ، لا يرى احتياجه لصلاة الجنازة عليه حين يموت .. يقـــول :

سأفعل خيراً ما استطعت فلا تقم   على صلاة يوم أصبح هالكا[٢٧]

وهكذا .. نرى أن أبا العلاء فى آخر أبيات اللزومية – وإن كان قد أخبرنا بمثاليته الأخلاقية ، فإنه صور فى الوقت ذاته قلقه تجاه مصير الإنسان بعد الموت ، وذلك ملمح رئيسى من ملامح تجربة الرجل العبثية على نحو ما فصلنا سابقاً ، والنص كله كما رأينا نموذج غنى الدلالة على كنه التجربة الفنية العلائية : داخلياً ، من حيث هى معاناة فكرية وشعورية يحولها الصدق النفسى والإخلاص وطول المعايشة إلى عاطفة متعاظمة غلابة ، وخارجياً : من حيث هى تمثيل لقدرة الخيال الفنى على تخليق تلك العاطفة ونقلها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل عن طريق الألفاظ والتراكيب والصور الفنية الموحية والدالة .

والعبث العلائى – كما أسلفنا – قائم على اليقين الشعورى بفساد الكون إذ هو لا غائى ، وبفساد الإنسان إذ هو مجبر فاقد الإرادة والقدرة على الاختيار ، ثم ما ترتب لديه على هذين المنطلقين من توكيد خيرية الموت ونعمة العدم المطلق ، ولقد أشرنا قبلًا إلى أن موقف الرجل من البعث ، قد غمر عبثيته بعدمية لا تخفى ، وتلك الأسس جميعاً ، وإن كان منشأها معاناة الإحساس كما نعلم ، إذ إنها ليست موقفاً منطقياً من الحياة ولا مذهباً فلسفياً فيها ، فإنها بين يدى الفنان المحدود موهبة وصنعة يمكن أن ينزلق أداؤها الفنى إلى ذهنية قاحلة توقعها فى النثرية التقريرية ، بقدر ما تباعدها عن الفن من حيث هو خلق بالصور لحقائق النفس عبر الفكر والمشاعر والعواطف ، ونحسب أن معايشتنا تلك المقطوعة قد كشفت لنا كيف أن روحاً مكثفاً بمدرك الرجل وموقفه الفكرى والشعورى من الحياة ، قد سرى فيها ووجه خلقها الفنى من بدايتها إلى نهايتها ، وتلك هى هبة الصدق وكيانية المعاناة التى توفرت دون شك فى التجارب العلائية على نحو متميز ، إن صدق التجربة نفسياً ، ووطأة المعاناة وامتداد المعايشة ، قد صهرت الأفكار والمشاعر فى ذلك الروح وتلك العاطفة المتعاظمة التى سيطرت على النص ووسمته بسمتها ، وكم من فنان قد يتوفر له تلك المعاناة وأشباهها ثم تقصر طاقات الإبداع الفنى به عن تخليق ذلك بلغة الفن الصادق ، وكما أن صدق المعاناة وإمتداد المعايشة خلقا تعاظم العاطفة وتسيدها ،

---

(٢٧) اللزوميات : ٢٢٧/٢ .

تهيا كذلك لقدرة التأمل أو الخيال الخلاقة أن توحد عناصر التجربة فى كل متماسك ومتجانس ، والخيال إذ يفعل ذلك بمحتوى التجربة يخلقها فى الوقت ذاته ألفاظاً وتراكيب وصوراً لتجاوز الكينونة النظرية إلى الكينونة الفعلية المعيشة والمحسوسة لدينا ولدى أبى العلاء فى آن معاً .

الصـــور الفنيـــة :

يركز أبو العلاء رؤيته الوجودية لفساد الطبيعة الإنسانية ووجوب تعطيل الحياة فى بيتيه الأول والثانى ، ثم يأتى البيت الثالث بتمامه صورة تنضح سخرية ومرارة من استمرار البشر فى ممارسة مأساة حياتهم من لدن آدم رغم درايتهم الأكيدة برزاياها وتوحشها وافتقادها المنطق ، والخيال القادر يركز ذلك فى مجمل البيت الثالث إذ يقول :

لو تعلم النحـــل بمشتارهـــــا   لم ترهـــا فـــى جبـــل تعســـل

إن البيت تصوير رامز لسوء طبيعة الإنسان وخطله الغريزى المتشبث بالحياة مما ينسيه وحش الموت المتربص به فى كل آن ومكان ، والبيت كذلك تصوير رامز لغياب المنطق وهيمنة اللاجدوى على الحياة ، إذ لا نهاية ولا نتيجة مرجوة ومؤكدة لمعاناة الإنسان وصراعاته طيلة حياته البائسة إلا أن يفترسه الموت ، ويكثف الرجل سخريته وقدرته الفنية على الإيحاء من حقيقة أن الإنسان يستمر فى مأساة حياته رغم علمه سلفاً ويقيناً بحقيقة مأساته فيها ، بل ويكون من الجهالة والقسوة ، إذ هو يصر على الزواج والإنسال ، بحيث يحكم على بنيه بسوء المصير نفسه حين يخرجهم من نعمة العدم إلى هول معاناة الشر والدمامة واللاجدوى ثم رعب الموت ، وكلها من لوازم تجربة الحياة ، ويمتد الخيال الخالق بعين البصيرة الفنية إلى الطبيعة ليأخذ بعض عناصرها ويفىء عليها من هوية العاطفة السائدة والتجربة الفنية المعيشة ، فنرى النحل يمتنع عن الإعسال ويعطل الحياة لو علم باغتصاب المشتار ثمرة عمره وكده ، إذ لا يمنع النحل عن تعطيل حياته إلا جهله بعدم جدواها ، وهنا يجسد الفنان فى الرجل ، وبلغة الفن الرامز الساخر ، مأساة الإنسانية التى تستمر غارقة وممعنة ، بل وخالقة لاستمرار الحياة رغم علمها اليقينى بموبقاتها وسوءاتها وحتمية المصير الرهيب فيها ، وقارئ هذا البيت الفذ لأبى العلاء فى سياقه ، يبعد — فيما أتصور — أن يفكر فى النحل والعسل والجبل والمشتار من خلال علاقاتها الأصلية فى الطبيعة ، لقد حطم الخيال العلاقات القديمة والانتماءات القبلية ، ومس تلك الأشياء بروح التجربة أو العاطفة فانتمت إليها واكتسبت هويتها وصارت رموزاً ثرية للدلالة عليها ، ولا نحسب ذا صلة بالتجربة العلائية ، روحاً وإبداعاً ، يعايش هذا النص وأضرابه لأبى العلاء ، إلا وتكون دلالات الجبل والنحل والعسل المشتار لديه هى على الترتيب :

الحياة ذاتها ، والإنسان المجهد فيها ، ثم الجهد المبذول دون طائل ، وأخيراً دلالة المشتار على الموت الذى يغتال الجهد الإنسانى فى الحياة ويجعله دون مغزى أو معنى على الإطلاق .

وفى البيت الخامس نرى تصويراً للخلاص الإنسانى وقد صار مستحيلًا فى الحياة ، فلم يعد له من سبيل إلا الفناء الكامل ، فلا أشمل ولا أعنف من الطوفان طريقاً إلى طهارة العدم ، يكشف ذلك أن البيتين السادس والسابع مضافين إلى الخامس ، تصوير موح ورامز يركز فساد الأرض وساكنيها جميعاً :

والأرض للطوفـــان مشتاقـة لعلهـــا مـن درن تغســـل
قـد كثـر الشـر على ظهرهـــا واتهـــم المرســـل والمرســـل
وأمقـــرت أفعـــال سكانهـــا فهـم ذئـاب فى الفضـا عســـل

إن الأدران التى سيغسلها الطوفان عن الأرض ، هى أدرانها وأدران الجنس البشرى أيضاً ، فالكون فوضى وبلا جمال أو خير ويحالف الموت ضد الإنسان ، والإنسان نفسه عاجز عن حسم وجوده المأساوى فى هذا الكون ، بل هو إلى ذلك شرير ذو هوية نخرة فاسدة ملأت الكون شراً وشكاً وصراعاً وافتراساً حتى ليتساوى بالوحوش الضارية ، والصور المشعة والدلالة على ذلك التيار الفكرى النفسى تتركز فى قوله : « الأرض للطوفان مشتاقة » وفى قوله : « لعلها من درن تغسل » ، وفى الكناية التى تؤكد غلبة الشك على كل شىء فى قوله: « واتهم المرسل والمرسل » وفى دلالته على وحشية الإنسان وفساد طبيعته بقوله مشبهاً « هم ذئاب عسل » وفى البيت الثامن تصوير لتمام عجز الإنسان أمام حتمية الموت إذ يقول : « فالموت فى حملته أبسل » وفى البيت التاسع كناية دالة تكشف عن تجرع الإنسان غصص الموت كارهاً رغم ولهه الغريزى بالبقاء ، فتلك هى جرعة الذيفان التى يشربها الإنسان على رغمه ، إذ إن المستساغ لديه البقاء الدنيوى وموهوم السعادة فيه .

المفردات والتراكيب المثبتة :

ومن نبع العاطفة ذاته ، وتجسيداً لتلك العاطفة بالأصوات اللغوية ، جاءت الألفاظ والتراكيب .

رقم البيت	اللفظ أو التركيب اللغوى
الأول	مكره – مبسل
الثانى	فسل – أفسل
الثالث	مشـتار
الرابع	يعجز – يكسل
الخامس	الطوفان – درن
السادس	الشر – اتهم المرسل والمرسل
السابع	أمقرت أفعال سكانها – هم ذئاب عسل
الثامن	المـوت
التاسع	الذيفـان

التراكيب المنفيـة :

رقم البيت	التركيب المنفـى
الأول	حازم الأقوام لا ينسل
الثالث	لم ترها فى جبل تعسل
العاشر	لم يقع بأسنا بأنه يوماً به يوسل

وهكذا .. نرى معايير الجمال الفنى موفورة فيما نتناوله من نماذج الإبداع العلائى إذ لم يعد الفن لدى الرجل مجرد تعبير مسطح باللغة عن مشاعر وانفعالات وقتية ، أو أفكار جزئية ، وإنما الفن العلائى - كما عايشناه - إن هو إلا خلق رفيع يتسم بالتناسق الجمالى الرامز بين الألفاظ والتراكيب والعاطفة والصور ، لتجربة روحية تنمو وترحب لتصبح بحجم الكون كله ، ومن ثم تتميز بخصوصية الهوية وشمولية المعاناة معاً .. وذلك - فى الحق - هو المكان الذى عز على أحد - سوى أبى العلاء المعرى - أن يشغله فى تاريخ الإبداع العربى قديمه وحديثه .

يقول الدكتور العشماوى فى تقييمه الإبداع العلائى : « ولسنا بحاجة إلى بيان الدليل هنا على أن قدرة أبى العلاء على الخلق ، تختلف عن قدرة معاصريه ، وأن شعر أبى العلاء المعرى له بين سائر الشعر العربى منذ امرىءالقيس إلى اليوم طابعه الذى يميزه ، فهو مع التزامه بالتقاليد الأدبية للتراث الأدبى عند العرب ، قد استطاع أن يحتفظ بشخصية فنية محددة السمات ، هى التى شكلت فنه وخلقته على هذه الصورة التى حملت روح أبى العلاء وذاته إلينا عبر القرون ، وسوف تظل تحمل هذا العقل الخالق وتجاربه الفنية أجيالًا بعد أجيال »[٢٨] .

وفى الحق أننا كلما يممنا حاسة أذواقنا شطر التجربة العلائية ، بهرتنا بالفعل تلك الخصوصية الشاملة التى اتسم بها الإبداع الفنى للرجل .. : يقول أبو العلاء :

قد حجب النور والضياء ... وإنما ديننا رياء
وهل يجود الحيا أناسا ... منطويا عنهم الحياء ؟
يا عالم السوء .. ماعلمنا ... أن مصليك أتقياء
لا يكذبن امرؤ جهول ... ما فيك لله أولياء
.. ويا بلادا مشى عليها ... أولو افتقار وأغنياء
إذا قضى الله بالمخازى ... فكل أهليك أشقياء
كم وعظ الواعظون منا ... وقام فى الأرض أنبياء
فانصرفوا .. والبلاء باق ... ولم يزل داؤك العياء
حكم جرى للمليك فينا ... ونحن فى الأصل أغبياء[٢٩]

---

(٢٨) العشماوى : قضايا النقد : ١٤ .

(٢٩) اللزوميات : ١/٥٠ ، ويقول البطليوسى فى شرحه للبيت الأول : « قد حجب عنا نور الهدى وضياؤه ، فعميت علينا الحقائق ، وقل فينا التقى والصادق ، ونحن نرائى الناس بأعمالنا ، ولا يقصد وجه الله تعالى بشئ من أعمالنا » : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء لأبى محمد عبد الله بن السيد البطليوسى : القسم الأول : ٨٥ .

فنرى الرجل فى لزوميته هذه ، يصدر كذلك عن معاناته العبث ، وعن الإحساس المدرك بدنس البشر وخوائهم ، وبسوء العالم وفساده وتدنيه ، وهو يبدأ اللزومية بتقرير تسيد الظلمة .. التى هى الجهالة والشر والخرافات ، حتى ليجهل الناس روح الدين ويخضعون لادعاءات ومظهريات أقحمها المنافقون والمرتزقة باسم الدين والمراءون ، والرجل إذ يؤكد الضلال والجهالة فى صدر البيت الأول بقوله : « قد حجب النور والضياء » نراه يؤكد فى عجزه على هيمنة النفاق والمراءاة باسم الدين فيقول : « وإنما ديننا رياء » ، ومتى صدقت العاطفة وامتلأت بها النفس ، وجد لها الخيال من طرق الأداء ما يجسدها ، ويذهب الرجل فى البيتين الثانى والثالث إلى استحالة الخير على البشر ذوى الطبيعة الفاسدة حتى لتنعدم التقوى الحقيقية والورع الصادق بين المصلين فضلًا عمن جانبوا الدين اعتقاداً وتعبداً ، وعلى ذلك فأبو العلاء الذى عهدناه ساعياً ليعرف كل شئ فى حقيقته ، وليخبر بما عرف على طريقته ، يرى فى البيت الرابع أن القول بوجود ورعين أولياء فى هذا العالم ، إن هو إلا محض مين وادعاء بغير الحق ، ولا أدل على مجافاة البشر جميعهم روح الولاء لله ، وافتقادهم – دون استثناء – نهجه القويم فى حياتهم ، من اغتيال أقويائهم ضعفاءهم ، وافتراس قادرهم حقوق العاجز بينهم ، وكان طبيعياً أن يترتب على هذا التسلط والأثرة انقسامهم إلى معوزين وموسرين لا يمكن أن تتسم العلاقات بينهم إلا بالتربص والصراع ، على أن الرجل يذهب فى بيته السادس إلى أن الجميع وإن اختلفوا مظهراً فهم متفقون مخبراً فى الفساد الطبعى المتحكم فيهم بلا استثناء ، ومن ثم فالشقوة والخزى ومعاناة العذاب والشرور هى المآل والمصير للجنس البشرى كله ، إن هذا الفساد الإنسانى الكامن فى النفوس ، هو – على ما يذهب الرجل فى بيتيه السابع والثامن – داء عياء قد استعصى على الأنبياء والهداة ، فتداعت محاولاتهم دون علاجه ، وبقى ، بل استشرى ، ذلك الفساد عبر القرون ، ثم نرى أبا العلاء فى بيته الأخير الفذ يضع لنا جماع تصوره لقضية الكون والإنسان ، بل هو يركز فى البيت مناخ العبث فى تجربته ، ذلك أن هذا الفساد المستشرى فى الكون والإنسان لا جدوى فى إصلاحه ولا حيلة لأحد فى رده ، إذ هو – عند الرجل – طبيعة الأشياء التى لن تتغير إطلاقاً ، فالكون فوضى لأنه بلا غاية والبشر نخرون فاسدون لأنهم أقنان مجبورون توارثوا عبوديتهم وفسادهم الداخلى عبر قرون التاريخ ، ثم نراه يؤكد فى عجز البيت على أن غباء البشر وفسولتهم واستسلامهم لوقر الطباع والغرائز ، هى فى الحقيقة حيثيات عبوديتهم للحياة وتمسكهم بأسبابها زواجاً وإنسالًا ، وهم العالمون يقيناً بفداحة معاناة الإنسان وسوء مصيره فى الحياة .

ولا يخفى أن اللزومية كلها خلق لموقف وجودى واحد متميز تجسد فى عاطفة جياشة متعاظمة طابقت الكيان العلائى ذاته ، إنها الإحساس اليقظ بفساد الحياة والأحياء ووجوب الخلاص بالعدم ، وقد خلق الخيال تلك العاطفة عبر صور وطرق للأداء متداخلة وممتزجة يمكن تمثلها على النحو التالى :

أ – الصــــور والكنايـات :

رقم البيت	المحتـــــوى
الأول	كنى عن استشراء الضلال والجهالة بقوله : « قد حجب النور والضيـاء » .
الثانى	عبر عن استحالة الخير على البشر إذ هو مناف لطبيعتهم ، وكثف ذلك بقوله مصوراً ونافياً « وهل يجود الحيا أناساً ؟ » وبقوله مصوراً ورامزاً إلى فساد تلك الطبيعة : « منطوياً عنهم الحياء » .
الثالث	كنى عن فساد الطبيعة الإنسانية واستشراء الشر بقوله : « ما علمنا أن مصليك أتقياء » .
الرابع	صنع صنيعه فى البيت السابق بالإضافة إلى نفاق البشر وريائهم بقولــه : « ما فيك الله أوليـاء » .
الخامس	كنى عن وجود الصراع والتسلط والقهر فى الحياة بقوله : « يا بلاداً مشى عليها أولـو افتقار وأغنياء » .
السادس	كنى به كله عن اشتراك البشر فى الأصل الفاسد الواحد ، ومن ثم استحقاقهم جميعاً معاناة الشقاء والخزى .
السابع والثامن	كنى بالبيتين كليهما على تمكن الشر من جبلة البشر ، إذ استعصى علاجه على الهداة والأنبياء .
التاسع	كنى فى صدره عن حتمية الفساد الإنسانى وحتمية فساد الكون كله بقوله : « حكم جرى للمليك فينا » وكنى عن فسولة الإنسان وتقاعسه عن تعطيل الحياة الشريرة لتشبثه الغريزى بها رغم سوءاتها ، وذلك بقوله : « ونحن فى الأصل أغبياء » .

ب – المفردات والتراكيب :

رقم البيت	المحتـــوى
الأول	ريـاء
الثالث	عالم السـوء
الرابع	يكذبن امرؤ جهـول
الخامس	أولو افتقـار
السادس	المخازى – أشقياء
الثامن	البلاء باق – لم يزل داؤك العيـاء
التاسع	نحن أغبيـاء

جـ – الفضـائل المنفيـة :

رقم البيت	المحتـــوى
الأول	« قد حجب النور والضياء » ، فذلك نفى معنوى لوجودهما ومؤدى ذلك استفحال الجهالة والضلال .
الثانى	« أناساً منطوياً عنهم الحياء » فهو ينفى تلك الفضيلة عن البشر .
الثالث	« ما علمنا أن مصليك أتقياء » .
الرابع	« ما فيك لله أوليـاء » .
الثامن	« لم يزل داؤك العياء » فنفى زوال الداء الذى هو فساد الشر فى الإنسان ، ينفى بالضرورة حدوث فضيلة الخير .

د – الأســاليب البلاغيــة :

رقم البيت	المحتــــوى
الأول	قد .. لتوكيد اختفاء الفضائل واستشراء الرذائل ، وإنما لقصر الموصوف على الصفة توكيداً لمناخ الرياء والنفاق باسم الدين .
الثانى	هل لاستبعاد الخير ونفيه عن الحياة لتناقضه مع حقيقتها وحقيقة الإنسان .
الثالث	النداء فى قوله : « يا عالم السوء » فالنداء وسيلة لتجسيد وطأة العاطفة وجيشانها بأعماق الفنان .
الرابع	النهى فى قوله : « لا يكذبن امرؤ جهول » .
الخامس	النداء فى قوله : « ويا بلادا مشى عليها » .
السابع	كم الخبرية للدلالة على الكثرة والتعجب .

ونحن لا نقرر سوى ما عايشناه تذوقاً وتطبيقاً ، حين نقول إن الخيال الخالق لدى الرجل قد وحد فى النص السابق بين المفردات والتراكيب اللغوية والأساليب البلاغية والصور ، وصهرها كلها فى بوتقة واحدة هى بوتقة المعاناة المخلصة ، أو التجربة الفنية الصادقة التى ما لبثت أن تحولت إلى عاطفة متعاظمة سائدة ، وكان محتماً بعد ذلك ألا نرى تنافراً أو تناقضاً أو تعاظلاً يعتور لغة الخلق وأدوات الإبداع فى النص ، وإنما هى وحدة الفن وألفته وجماليته على نحو ما فصلنا آنفاً .

وقال المعرى فى سقط الزند راثياً أبا حمزة الفقيه :

غير مجد فى ملــتى واعتقـــادى نوح باك ، ولا ترنــم شــــادى
وشبيــه صــوت النعــى إذا قيــ ــس بصوت البشــير فى كل نــادى
أبكت تلكــم الحمـــامة أم غنــ ــت علــى فــرع غصنتهـــا الميــاد
صاح .. هــذى قبورنا تملأ الرحــ ــب .. فأين القبور من عهد عـاد ؟
خفف الوطء ، ما أظن أديم الـ أرض إلا من هـــذه الأجســـاد
وقبيــح بنـا وإن قــدم العهــ ــد هوان الآبـاء والأجـــداد
سر إن اسطعت فى الهواء رويدا لا اختيالا على رفـات العبـــاد
رب لحــد قد صار لحداً مـرارا ضاحك من تزاحــم الأضـــداد
ودفين علــى بقـــايا دفـــين فى طويـــل الأزمـان والآبـــاد

فاســأل الفرقديــن عمــن أحســا من قبيــل وآنســـا من بـــلاد
كم أقامــا علــى زوال نهـــار وأنـارا لمدلـــج فـــى ســـــواد
تعـب كلهــا الحيــاة فمــا أعــ جب إلا مـن راغـب فـي ازديـاد
إن حزنـا فى سـاعة الفـوت أضعـا ف سـرور فى سـاعة الميـــلاد[30]

إن أبا العلاء الذى قصد إلى رثاء صديقه الفقيه الحنفىّ أبى حمزة ، لم يتعامل فى النص الذى بين أيدينا مع الموت الفردى الذى يخص صديقه ، إلا من خلال تعامله إبتداء وأساساً مع الموت الميتافيزيقى الذى هو بمثابة وحش كاسر متخف ومتربص بالإنسان ، ولامناص من أن تنتاشه مخالبه فى لحظة ومكان مجهولين ، ذلك لأنه لم يلتفت إلى الموت الشخصى - موت صديقه الفقيه - إلا فى البيت الثالث والعشرين حين قـال :

قصـد الدهـر من أبى حمزة الأوّ اب مولـى حجـا وخـدن اقتصـاد

والرثاء عادة لا يقدم له ، ومن ثم لا يمكن اعتبار الأبيات السابقة لهذا البيت تقديماً للرثاء ، وحقيقة الأمر أن أبا العلاء ، شأنه شأن كل عبقرى ذى موقف روحى وفنى من الكون ، لا يتلقى الظواهر والأحداث فى مظهريتها الواقعية ، وإنما يتعامل معها فى الأساس من خلال حقيقتها النفسية وقيمتها الرمزية ودلالتها على موقع الإنسان من الكون وعلاقته به ومصيره فيه ، وعلى هذا فإنى لا أظلم أبا العلاء ولا صديقه المتوفى كليهما ، إذا قلت إن موت الأخير لم يكن ليحزب الأول إلا باعتباره سهماً يشير إلى الموت الكلى المطلق المتربص بالإنسان فى كل زمان ومكان ، ومن ثم فرضت تلك الحقيقة النفسية والعاطفية الكونية نفسها على أبى العلاء فرثى الإنسانية كلها قبل أن يلتفت إلى رثاء صديقه ، وذلك فى الحقيقة هو المعيار الذى لا يخطئ فى تقييم الثقل الحقيقى - فكرياً وإبداعياً وإنسانياً - لكل فنان ، إن ذلك المعيار هو القدرة على تجاوز الجزئى المحدود إلى الكلى اللامتناهى ، ثم توحيدهما فى الخلق الفنى دون تعارض أو غموض أو تهافت ، إن تلك القدرة على التجاوز تهب الخلق الفنى آصل صفاته وأثمن ملامحه ونعنى بذلك جمع ذاتية التجربة وخصوصية المثير الأولى ، إلى شمولية المعاناة ورحابة الانفتاح النفسى والفكرى على الكون بأسره ، وهكذا كان شأن الفن العلائى فى أبياته تلك الدالية وأضرابها بالسقط واللزوميات .

وأبو العلاء كما نعلم رافض أساساً لمطلق الحياة ، وهو لا يكف عن تخليق ذلك الموقف الفكرى فنياً ، وفى تلك الأبيات التى بين أيدينا يقول للبشرية إن الحياة فى حقيقتها صفر كبير ، وعظمة المعرى أنه لا يقول ذلك فى موعظة دينية أو خطبة تقريرية وإنما يقوله

(٣٠) شروح سقط الزند : ٩٧١/٣ ٩٧٦ .

محمولًا على رحابة الفن وإيحائيته ، ليس من خلال المفردات والتراكيب والصور الدالة الرامزة فحسب ، وإنما أيضاً باستخدام نمط من الصياغة يعتمد – فى معظم أبياته – على إيراد المتناقضات التى يسقط كل منها الآخر ويلغيه بحيث لا يتبقى فى النهاية بالفعل إلا اللاشئ أو هذا الصفر الكونى الرهيب الذى تعنيه الحياة .

يبدأ الرجل برصد اللاجدوى فى كل شئ ، وهو حينما يفعل ذلك بقوله (غير مجد) إنما يبدأ من حيث اكتمل موقفه النهائى من الوجود فكراً وشعوراً ، إنه يرى ألا جدوى فى البكائيات والغنائيات ، ولا فى الحزن والسرور ، طالما ستكون النهاية صفراً وقبض ريح ، وهذا الذى ينعى ميتاً ، يتساوى لديه بمن يبشر بمولود ، إذ إن الطريق محتومة والتباين بين الميت والمولود عرضى موهوم ولا فائدة البتة فى أى شئ ، وهل أدل على تساوى النعى والبشير ، والأحزان والمباهج من أن صوت الحمامة يكون لدى قوم نواحاً مبكياً ولدى آخرين شدواً مبهجاً فى الوقت ذاته ؟ أما أبو العلاء نفسه فلا يحزبه تحديد هوية صوتها لتساوى الأمرين كليهما مقيسين إلى حتمية الفناء المطلقة .

ثم لا يلبث الرجل أن يمعن فى تكثيف عاطفته ، وما يصاعد بكيانه من شعور متحفز ، فيتكئ على المحسوسات لتخليق اللاجدوى توكيداً لموقفه من الكون ، فإذا كانت قبور العصور الأخيرة من عمر الزمن السحيق تملأ الآفاق على هذا النحو ، فأين إذن قبور البشرية عبر كل تلك العصور الغابرة ؟ ولا يملك المرء إلا أن يسلم معه بالفعل بأن ظهر الأرض الذى تطؤه الأقدام إن هو فى الحقيقة إلا من رفات الآباء وذرات رماد الأجداد ، ومن ثم فالبشر ملزمون – خلقياً وإنسانياً – أن يحترموا أصولهم الأولى لا بمجانبة المشى المغرور المختال فحسب ، بل بالتحليق فوق الأرض إن استطاعوا حتى لا يطئوا بأقدامهم رفات آبائهم وأجدادهم الأولين .

ومن البدائه أن الرجل لا يسعى إلى مجرد القول بأن الإنسان من تراب وإلى التراب يعود ، وإنما هو الإبداع الفنى لحقيقة الرجل العاطفية والنفسية والفكرية فى أن اللاجدوى واللامنطق يحكمان كل شئ ، وأول ما يحكمانه هو المصير الإنسانى ذاته ، إذ إن الإنسان فى حياته الكابية تلك ، أحقر شأناً من أن يرد عن نفسه غائلة الموت رغم تيقظه له ورعبه غير المحدود منه ، بل هو أضعف من أن يكف عن تقديم فرائس جديدة للموت بتجنب الزواج والإنسال وتعطيل الحياة ، إذ إن نشابك غرائزه وكلف طبائعه بها ، أقوى من دلالات الحقيقة ونداءات الحكمة ، وفضلًا عن كون الأبيات الدالية تلك نموذجاً للخلق الفنى الرفيع ، فإنها تثبت دون أدنى لبس أن الجمال فى الفن ليس شيئاً آخر غير تخليق العاطفة فى صورها المؤدية الموحية بحيث تكون كل من العاطفة والصورة هى الأخرى ،

ولا يهم بعد ذلك أن تكون تلك الصور فى رقة الزهور أو فى بشاعة الرفات والقبور على ما فعل الرجل ، فنحن فى الحق لننبهر بتلك القبور واللحود والأشلاء وفى الوقت نفسه تقشعر منا الأبدان وترتجف الأرواح لمدى عبث الحياة وبشاعة مصير الإنسان .

ولكنه الخلق الفنى المقتدر الذى وحد ما بين الفنان والتجربة والمتلقين فى كون عبقرى واحد حافل بالكشف والرموز والإيحاءات(٣١) .

على أن أبا العلاء ذا الكون النفسى والفنى المتفرد ، لا يكتفى خلقاً لعالمه المتميز هذا برصد رفات البشر متناثرة على ظهر البسيطة ، بل يمعن فى تكثيف هذا العالم العلائى الخاص فيلج قبراً ليشخص ما بين موتاه من تناقض ، وهو إذ يفعل ذلك يذهلنا حقاً بمقدرته الفنية الفائقة على أن يرثى للإنسان ويسخر من غروره الدنيوى ويؤكد على تناقض الحياة وعبثيتها فى آن واحد ، إن هذا اللحد ليضحك ساخراً من تكدس أشلاء الصالحين والطالحين والملوك والصعاليك بداخله دون تمييز بين الأقدار والمقامات الدنيوية الموهومة ، وبديهى أن الذى يضحك ساخراً ليس غير أبى العلاء نفسه الذى قلنا عنه فى غير موضع انه لا يقنع إلا بأن يعرف الحقائق وأن يقولها على طريقته ، ولقد عرف الرجل بالفعل حقيقة الإنسان وتعاسة مصيره فقال كلمته وكانت كبيرة وجهيرة .

ولا يلبث الرجل أن يصل ما بين الأرض والسماء امتلاكاً لما يصور به عاطفته وحقائق نفسه ، فيرفع بصيرته عن وهدة القبور إلى ذرا الكواكب ليشهد الفرقدين على ما استقر بكيانه من تعاسة مصير الإنسان والكائنات ، فلكم تشهد الكوكبان اندثار عظماء بل شعوب وأوطان بأكملها ، وهما فى علوهما هذا باقيان ، فما أتفه الإنسان إذن وما أهون مصيره ، وما أشقى حياته تلك المليئة الموبوءة بالآلام والأحزان والمنتهية بفجيعة الموت ، وما أعجب هذا الإنسان الذى يعلم تلك الحقائق يقيناً ، ثم لا يكف عن التشبث بالبقاء ورفد الحياة – معذبته – بأسباب الاستمرار . ويعلم الإنسان كذلك أن المباهج إن وجدت فى الحياة فهى نادرة شحيحة تكاد لا تقاس إلى الأحزان والآلام .

وواضح من تمثلنا السابق لمحتوى تلك الأبيات الدالية ، أن أصالة التجربة وكيانية المعاناة قد صهرتا عناصر الفكر والإحساس فى عاطفة واحدة متعاظمة لا تخبط ولا تشتت فيها ، ولنر الآن كيف تيسر للخيال الخالق أن يوحدنا – نحن المتلقين – بتلك العاطفة إذ نتلقاها من خلاله صوراً وألفاظاً وتراكيب وأساليب فى اللغة وطرق الأداء :

---

(٣١) يقول العقاد فى تقييمه للقصيدة إنها « لم ينظم مثلها فى لغة العرب ، ولا نذكر أننا اطلعنا فى شعر العرب على خير منها فى موضوعها » : الديوان : ٢٠ .

أ - الصــــور :

رقم البيت	المحتـــوى
الثانى	تشبيه صوت النعى بصوت البشير للدلالة على اللاجدوى وعلى عبثية الحياة ومعاناة الإنسان فيها « وشبيه صوت النعى إذا قيس بصوت البشير » .
الثالث	تصور صوت الحمامة شدواً مرة ، وبكاء مرة أخرى للدلالة على فقدان معنى الحياة ، وانتهاء كل شئ فيها إلى النهاية نفسها « أبكت تلكم الحمامة أم غنت ؟ » .
الرابع	يكنى بقوله « هذى قبورنا تملأ الرحب » عن صيرورة كل حى إلى الموت وعن الكثرة التى لا تحد لعدد الموتى .
الخامس والسادس والسابع	فى قوله « ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد » كناية تصويرية عن هوان المصير الإنسانى وصيرورته إلى تراب يوطأ بالأقدام كما أن الأبيات الثلاثة مجتمعة ومتتالية ، رثاء مشفق ممزوج بالسخرية المريرة لمصير الإنسان الشقى فى الحياة ، وسخرية بجهالته وغياب حقائق وجوده فى الكون عن بصيرته ، وهى أظهر وأكبر من أن تخفى أو يشك فيها .
الثامن والتاسع	فى قوله « رب لحد .. الخ » تكثف صورة اللحد الضاحك لتزاحم الأضداد وتكدسها بداخله ، سخرية جزعة من غرور الإنسان الدنيوى وصراعه الذى لا يجدى إذ هو غافل عن حقيقة الحقائق وهى انتهاء كل شئ إلى المصير التعس نفسه دون تمييز .
العاشر والحادى عشر	فى قوله : « فاسأل الفرقدين .. الخ .. كم أقاما .. الخ » تشخيص تصويرى للفرقدين بسؤالهما عمن غبروا وبادوا ، توكيداً لإحساسه المدرك بحتمية الموت ، وتهافت المصير الإنسانى كله .

ولعلنا ، فى هذا النص وسابقيه ، قد لاحظنا كيف أن التواؤم قد آلف مابين الصور الجزئية الخالقة لعاطفة الرجل فى كل تجربة ، فجاءت متكاملة لا تنافر بينها ومن ثم استطاعت أن ترسم صورة كلية كبرى لمحتوى التجربة فكراً وشعوراً ، وذلك لا يتيسر فى الحقيقة مالم تتسم المعاناة فى التجربة بالإخلاص الإنسانى والصدق الفنى مما يحول عناصرها إلى عاطفة شامخة سائدة تتجسد فى الصور ، ويقول كولردج فى تلك الآصرة بين العاطفة والصور : « إن الصور وحدها ، مهما بلغ جمالها ، ومهما كانت مطابقة للواقع ، ومهما عبر عنها الشاعر بدقة ، ليست هى الشئ الذى يميز الشاعر الصادق ، وإنما تصبح الصور معياراً للعبقرية الأصيلة ، حين تشكلها عاطفة ، أو مجموعة من الأفكار والصور المترابطة أثارتها عاطفة سائدة ، أو حينما تتحول فيها الكثرة إلى الوحدة ، والتتالى إلى لحظة واحدة ، أو أخيراً حينما يضفى عليها الشاعر من روحه حياة إنسانية وفكرية »(٣٢) .

وجلى تماماً أن الصور التى بين أيدينا مترابطة فيما بينها من ناحية ، عضوية الصلة بالعاطفة السائدة من ناحية أخرى ، ومن ثم تلاشى التعدد الكمى والزمانى ليحل محلهما الوحدة الفنية فى الزمن الروحى الواحد المتجانس فكراً وشعوراً .

ب – الألفـاظ والتراكيب :

رقم البيت	المحتـــوى
الأول	نوح بـاك
الثانى	صوت النعى
الثالث	أبكت تلكم الحمامة ؟
الرابع	قبورنا تملأ الرحب – أين القبور من عهد عاد ؟
الخامس	أديم الأرض من هذه الأجسـاد
السادس	قبيح – هوان
السابع	رفـات
الثامن	رب لحد قد صار لحداً مراراً – تزاحم الأضداد
التاسع	دفين على بقايا دفين
الثانى عشر .	تعب كلها الحياة
الثالث عشر	إن حزنا فى ساعة الفوت أضعاف سرور فى ساعة الميلاد .

(٣٢) محمد مصطفى بدوى : كولردج ، ١٦٨ .

جـ - إيراد المتناقضات المتوالية :

أشرنا فى تحليل الأبيات إلى أن العاطفة التى سادت التجربة هى الشعور البالغ ببشاعة الموت وهوان مصير الإنسان الغافل عن خواء حياته وتناقضها ولا معناها ، وقلنا إن أبا العلاء قد عمد فى بعض أبياته إلى تكثيف ذلك الإحساس بالخواء واللاشيئية فى الحياة ، بأن أورد المتناقضات متوالية بحيث يسقط كل معنى نقيضه ولا يبقى فى النهاية إلا الإحساس باللاشئ ، ويمكن أن نرى هذا النهج العلائى فى تخليق العاطفة عن طريق نمط الصياغة نفسه فيما يلى :

رقم البيت	المحتـــوى
الأول	نوح باك تتناقض مع « ترنم شادى » .
الثانى	« صوت النعى » يتناقض مع « صوت البشير » .
الثالث	« أبكت تلكم الحمامة » تتناقض مع « أم غنت » .
السابع	« سر رويدا » تتناقض مع « اختيالا » .
الثانى عشر	« تعب كلها الحياة » تتناقض مع « راغب فى ازدياد » .
الثالث عشر	« الحزن فى ساعة الفوت » يناقض « السرور فى ساعة الميلاد » .

د – الأساليب البلاغية :

الأسلوب البلاغي	التفصيل
الاستفهام	استفهم بالهمزة وأعقبها بـ « أم » إذ قال فى صدر البيت الثالث : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت » وذلك للتسوية بين بكاء الحمامة وغنائها واستفهم بأين فى البيت الرابع حين قال : « فأين القبور من عهد عاد ؟ » وذلك استهوالًا للفناء الرهيب الذى تسلط على البشرية .
النـــداء	استخدمه مقدراً فى صدر البيت الرابع بقوله : « صاح .. هذى قبورنا .. الخ » والنداء تعبير لغوى عن وطأة العاطفة وتدفق الإحساس .
الأمـــر	وللأمر دلالته على الحاح العاطفة والتماس الشاعر مشاركة الآخرين إياه فى تحقيقها ومن ثم يقول فى البيت الخامس « خفف الوطء » وفى السادس يقول : « سر إن اسطعت .. الخ » وفى العاشر يقول : « فاسأل الفرقدين .. الخ » .
التوكيـد	استخدم القصر فى البيت الخامس بقوله : « ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد « واستخدمه كذلك فى البيت الثانى عشر بقوله : « فما أعجب إلا من راغب فى ازدياد » . وأكد بقد فى البيت الثامن إذ يقول : « قد صار لحداً مراراً » ، وأكد بإن فى البيت الثالث عشر إذ يقول : « إن حزناً فى ساعة الفوت .. الخ » .
النفـى	استخدمه للدلالة على اللاجدوى وتساوى المتناقضات إذ قال فى أول بيت « غير مجد » واستخدمه للسخرية من غرور الإنسان إذ قال فى البيت السابع : « سر رويدا لا اختيالا » .

وهكذا نرى أن الوسائل اللغوية التى تخلقت فيها العاطفة السائدة ، ليست فى الحقيقة إلا تلك العاطفة ذاتها وقد صارت بفعل الخيال الفنى وأدوات الإبداع الناضجة المتمكنة لدى الرجل ، محسوسة بالصوت والمعنى والإيحاء ، وموصولة بالمتلقين من جهة ، وبالمبدع ذاته من جهة أخرى .

ومن الواضح أن الخيال الخالق إذ وحد بين عناصر الأداء : لغة وصورة ، ألفاظاً وتشكيلات لغوية وبلاغية ، قد نفى أيضاً عن ذلك الكل الفنى كل شبهة للتنافر مع العاطفة ، ومن ثم تكون تلك العاطفة هى الكيان المعنوى للتجربة ، ويكون ذلك العالم اللغوى المنسجم والمتحد هو الكيان المادى المجسد لها بدلالات الأصوات ومفاهيم المعانى وقدرة الإيحاءات جميعاً .

الموســـــيقى :

تجدر الإشارة – ابتداء – إلى أن صلة المعرى بالموسيقى وبالإمكانات الصوتية للغة ، لم تكن فحسب صلة الفنان بعنصر من عناصر إبداعه ، بل كانت فضلًا عن ذلك صلة العالم المتمكن بمجالات علمه وآفاق تخصصه ، وذلك عندى على قدر عظيم الشأن من الأهمية إذ إن الموهبة الغفل أقل شأناً وأهون خطراً من الموهبة الثقفة المصقولة ، والفنان المثقف الواعى بإمكانات الإبداع وآماد كل عنصر من عناصره ، هو الأقدر من غير شك على استخلاص أقصى قدرات تلك العناصر فى الخلق والأداء .

ولقد فصلنا سلفاً كيف أن الرجل قد صدر فى إبداعه الشعرى عن ملكة مرهفة مدعومة بعلم عريض وعميق بالقافية والعروض ، ومما يستوفى صورة تلك الموهبة المصقولة الثقفة لدينا ، أن نرى كيف استكنه الرجل أصول الموسيقى والغناء والوشائج النوعية بينها وبين فن الشعر استكناه العالم المتخصص .

يتناول الدكتور شوقى ضيف تلك الآصرة العضوية بين الشعر والغناء فيقول : « ومن قديم تغنى الشعراء بأشعارهم ، وكأنهم يريدون أن يستكملوا بالغناء نقص التعبير الموسيقى فى أشعارهم بما يضيفون إليه من ذبذبات التغنى ورناته المنتظمة ، وهو إحساس دقيق بأن الموسيقى لب الشعر وعماده الذى لا تقوم له قائمة بدونه ، وقد ارتبطت موسيقى شعرنا تاريخياً لا بالغناء وحده ، بل أيضاً بالرقص ، أما الغناء فصلته بالشعر لاتزال ماثلة ، ومما لا يرقى إليه الشك أنها كانت وثيقة عند قدمائنا »(٣٣) .

وإذا كانت مقدمة اللزوميات ، وغير قليل مما بثه الرجل فى تصانيفه الثرة ، تسطع بالدلالة على إحاطة مقتدرة بعلوم الشعر من حيث الأوزان والقوافى وخصائص الأصوات فى الكلمة ، وطبيعة الكلمة فى التركيب ، فإن أبا العلاء فى الفصول والغايات والغفران قد كشف عن مثل ذلك العلم الدقيق بقواعد الموسيقى والغناء وصلتها المباشرة بفن الشعر ،

---

(٣٣) شوقى ضيف ، الفصول فى الشعر ونقده – ٢٩

ففى الفصول والغايات يتناول طرائق الغناء الثمانى كما تتخلق على أوتار العود ، ويربطها بموسيقى الشعر فيقول : « أتدرى ما يقول المزهر أيها الطرب الجذلان ؟ إنه يسبح الله عز وأنار بطرائق ثمان ، بين ثقائل إلى خفاف ... والطرائق الثمانى :

* **الثقيل الأول** : وإيقاعه ثلاث نقرات متساويات الأقدار على مثال مفعولين : « مف » نقرة ، « عو » نقرة ، « لن » نقرة ، وهى نقرات ثقال وأنت تثبته بالوتد المفروق أوضح مما تثبته بالسبب المضطرب ، وذلك أن الوتد المفروق ثلاثة أحرف أوسطها ساكن ، والسبب حرفان ، فأنت إذا وقفت على الوتد المفروق سكنت سكوناً أطول من السكون الذى على السبب ، مثل قولك : صخر ، بحر ، دهر ، فعلى هذا يجرى الثقيل الأول .
* **وخفيف الثقيل الأول** : وحقيقته ثلاث نقرات متواليات ، وهى أخف من التى ذكرنا وأسرع توالياً ، كقولك : مفعولن بلا فصل .
* **والثقيل الثانى** : قد اختلفوا فى إيقاعه ، فإسحاق يوقعه ثلاث نقرات : نقرتان متساويتان ممسكتان ، وواحدة ثقيلة على وزن مفعولان ، ومنهم من يوقعه أربع نقرات متساويات الأقدار ، لاخفاف محثوثات ، ولاثقال ممسكات ، على مثال : مفْعو مفعو ، ومنهم من يوقعه أربع نقرات : ثلاث متساويات ، والرابعة أثقل منهن ، على مثال : مَفْعُولاتُنْ .
* **وخفيف الثقيل الثانى** : وحقيقته أسرع حثاً منه ، وهو نقرتان خفيفتان والثالثة ثقيلة ، وهو خفيف الذى اختاره اسحاق ، ويسمى الماخورى ، وهو عكس الرمل ، ووزنه مفعولانْ .
* **والرمـــل** : وهو نقرة ثقيلة واثنتان محثوثتان « لَانَ مَفْعُو » ، ومثله فى الكلام « ملّ وصلى صدّعنىّ » .
* **وخفيف الرمل** : وخفيف الرمل جاء على غير جنسه ، [وذلك أن خفيف كل نوع جاء على غير جنسه] ،(٣٤) وذلك أن خفيف كل نوع مثل ثقيله إلا أنه أخف حث الإيقاع ، فأما الرمل فلم يجئ خفيفه على عدد نقراته ، وهو على نقرتين بينهما فصل ، ووزنه على مثال فَعْلُنْ فَعْلُنْ .
* **والهـــزج** : وهو على نقرةٍ نقرةٍ : واحدة ثقيلة ، وأخرى خفيفة على وزن « قال لى » .
* **وخفيف الهـزج** : وخفيف الهزج مثله إلا أنه أسرع حثاً منه(٣٥) .

---

(٣٤) [illegible]

(٣٥) [illegible] ١ ، ٨٨ - ٨٩ .

وهكذا نرى أبا العلاء يتناول طرائق الغناء ، أو ضروب اللحن فيفصلها ويبين خصائص الإيقاع فيها ، ويحددها بثمانية أنواع كما أسلفنا ، وهو فى هذا المضمار ضام إحاطة العالم إلى رهافة حس الفنان ، وكثيراً ما أخذ على الرجل الزج بمصطلحات العلوم فى مؤلفاته وخاصة اللزوميات ، والتمعن فى ذلك يدل على أن غير قليل منه – خاصة فى مصطلحات الغناء والموسيقى والعروض – يكشف عن رهافة الحس وتوقد الشعور بخصائص ضروب تلك الألحان ، وتحديد وقعها فى وجدانات المتلقين ، يقول الرجل فى اللزوميات :

وأشرف الناس فى أعلى مراتبـــه   مثل الصديد ، ولكن قيل : صنديد
ما كبره ؟ ، وثقيل اللحن يمنعـــه   من سرعة الفهم ترسيل وتمديـــد[٣٦]

فتراه بعد أن يكشف جوهر السوء الإنسانى فى البيت الأول ، يركز فى البيت الثانى على رذيلة الكبر التى تباعد بين المرء وغيره كما يبطئ طول الترسيل والتمديد اللذين يتسم بها اللحن الثقيل من سرعة نفاذه إلى مدارك السامعين وتأثيره فى مشاعرهم ، وبديهى أن صنيع الرجل دال تماماً على أن معرفته بخصائص الألحان ليست معرفة عقل فحسب ، بل هى خبرة ذوق ورهافة حس أيضاً .

ويقول فخرى البارودى : « ولا أبالغ إذا قلت إن واحداً من المائة من المغنين حتى الحذاق منهم ، لا يعرفون تأثير صفات الغناء – التى منها الاسترسال والتمديد »[٣٧] .

وأبو العلاء – إلى ذلك – تام الخبرة بما بين الألحان وطرائق الغناء من علاقات ، وبالأصول التى يمكن تجاوزها فى الانتقال من ضرب إلى آخر من ضروب تلك الألحان ، .. ويصف المعرى لقاء ابن القارح فى جنة الغفران بعدى بن زيد ، وبنابغتى بنى ذبيان وبنى جعدة ، وبأبى بصير الأعشى[٣٨] ، وما كان من مرور سرب من أوز الجنة عليهم ، وتحول الأوز إلى جوارى كواعب يرفلن فى الوشى وبأيديهن المزاهر ، ثم توجه ابن القارح لاحداهن بقوله : « اعملى قول « أبى أمامة » – وهو هذا القاعد – :

أمن آل مية رائح أم مغتـــدى   عجلان ذا زاد وغير مـــزود[٣٩]

---

(٣٦) اللزوميات : ٣٣١/١ .

(٣٧) فخرى البارودى : بحث بعنوان : المعرى والموسيقى : ٣٩١ ، المهرجان الألفى .

(٣٨) المعرى : رسالة الغفران : ١٩٦/١٩٢ .

(٣٩) ديوان النابغة الذبيانى : زياد بن معاوية بن ضباب : ٤٩ ، تحقيق وشرح كرم البستانى .. مكتبة صادر .. بيروت . وكذلك مختارات الشعر الجاهلى أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين ٢٢٧ شرح عبد المتعال الصعيدى ، مكتبة القاهرة ، المطبعة المنيرية ، الطبعة الثانية سنه ١٩٥٥ .

ثقيلا أول ، فتصنعه ، فتجئ به مطربا ، وفى أعضاء السامع متسربا ... فيقول : «هلم خفيف الثقيل الأول ، فتنبعث فيه بنغم لو سمعه « الغريض » لأقر أن ما ترنم به مريض ، فإذا أجادته ، وأعطته المهرة وزادته ، قال : عليك بالثقيل الثانى ، ما بين مثالث والمثانى ، فتأتى به على قرى لو سمعه « عبد الله بن جعفر » لقرن أغانى « بديح » إلى هدير ذى المشفر ، فإذا رأى ذلك قال : سبحان الله .... فصيرى إلى خفيف الثقيل الثانى .... ثم يقترح عليها : الرمل وخفيفه ، وأخاه الهزج وذفيفه ، وهذه الألحان الثمانية ، للأذن تمنيها المانية »[٤٠] .

وواضح أن المعرى – فى شخص ابن القارح – على خبرة تامة بأن الانتقال من لحن الثقيل الأول إلى لحن جديد ، لا يتم كيفما اتفق ، فيكون إلى أى من نمطى الرمل أو الهزج مثلا ، وإنما لا يكون إلا إلى ما ينتمى إلى اللحن المغنى فعلا ، ومن ثم طلب الانتقال من الثقيل الأول إلى خفيفه ، ومن الثقيل الثانى إلى خفيفه ، وذلك التدرج فى الانتقال من لحن إلى لحن ، هو أحد طريقين إلى ذلك ، والطريق الثانى هو التوقف التام ، ثم البدء فى اللحن الجديد إن كان مغايراً للحن الأول تمام المغايرة ، ويقول جميل البارودى : « وقد جاء فى رسائل إخوان الصفا أن الخروج من لحن إلى لحن والانتقال منه ليس له طريق إلا على أحد الوجهين : إما أن ينقطع ويسكت ويصلح الدساتين والأوتار بالحذق والإرخاء ، ويبتدئ ويستأنف لحناً آخر ويترك الأمر لحاله ، أو يخرج من ذلك اللحن إلى لحن قريب منه مشاكل له – وهو أن ينتقل من الثقيل إلى خفيفه أو من الخفيف إلى ثقيله أو إلى ما قرب منه »[٤١] .

وطبائع الأشياء تفرض أن يكون لهذا الجمع الفذ بين العلم العميق بأصول الموسيقى والغناء من جهة ، والشعر وقوافيه وأوزانه وخصائص حروف كلماته من جهة أخرى ، أثر عميق ، لا على توكيد الصلة الحميمة عنده بين الفنين فحسب ، بل أيضاً على ما أفاد به الرجل ، عن وعى من طاقات الموسيقى فى تخليق عطائه الفنى خاصة فى الشعر .

---

(٤٠) المعرى . رسالة الغفران ٢٠٦ .

(٤١) البارودى . المعرى والموسيقى . ٣٩٢ المهرجان الألفى .

العناصر الموسيقية البارزة فى الصياغة العلائية

. التزام مالا يلزم فى القافيـــة :

حينما تعرضنا فى الفصل السابق لدراسة الدلالة النفسية والفنية لالتزام مالا ،ازم أشرنا إلى صلات حميمة بين التكوين النفسى المتميز لأبى العلاء وبين ما يتطلبه هذ، الفن من قدرات فائقة يتعين أن تتوفر فيمن يتصدى للإبداع من خلاله ، وخاصة نمطه المركب الذى صار إليه عند الرجل .

ولئن كان هذا صحيحاً ، فالصحيح كذلك أن القيمة الكبرى للقافية ليست إلا فيما تهبه للصياغة الشعرية من قدرة على التأثير بالموسيقى والإيقاع مركزة فى حرف الروى ، ويتناول الدكتور شوقى ضيف الطاقة الموسيقية للقافية ودور الروى فى إبرازها فيقول : « وإذا كان من الشعراء من فكروا أحياناً فى المخالفة بين قوافى القصيدة محدثين المسمطات والمنظومات الدورية ، فقد كان هناك من حاولوا تتمة أنواعها بالتزام حرف قبل رويها ، وكان كثير عزة فى العصر الأموى قد نظم قصيدة تائية التزم فيها قبل التاء حرف اللام وعمم ذلك فى جميع أبياتها ، وحاكاه ابن الرومى فى طائفة من قصائده ، حتى إذا كان أبو العلاء رأيناه يضع فى نطاق هذه الطريقة ديوانه الضخم « اللزوميات » الذى نظمه على جميع حروف المعجم ساكنة ومتحركة بالحركات الثلاث »[٤٢] .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن كل حرف ليس بلازم مما التزمه الرجل قبل حرف الروى الأساسى فى القافية ، يضيف طاقة موسيقية جديدة إلى ما فى الصياغة العلائية من قدرة على التأثير العاطفى بإيحائية الأصوات والإيقاعات .

وكم تكون تلك الطاقة الموسيقية النابعة من التزام مالا يلزم عظيمة الشأن إذا تذكرنا المعروف من التزام الرجل مما لا يلزمه حرفاً وحرفين وثلاثة وأربعة وخمسة أحرف فى ديوانه الضخم ذى الأحد عشر ألف بيت من الشعر :

فقد التزم حرفاً واحداً قبل الروى فى نحو قوله :

إذا كان لم يقتر عليك عطـــــاءه ... إلهك ، فليهجـر أنامـلك القـــــتر

ونحن بنو الدهــر الذى هو خاتـر ... فليس بناءٍ من خلائقنــا الخــــتر[٤٣]

(٤٢) شوقى ضيف [فصول فى الشعر ونقده ٣٠٢

(٤٣) ، اللزوميات ٤١٣/١ يعتر ...

والتزم حرفين فى نحو قوله :

عيوبى ، إن سألت بها ، كثير وأىُّ الناس ليس له عيوب ؟
وللإنسان ظاهر ما يراه وليس عليه ما تخفى الغيوب[٤٤]

إن استرحتم مما نكابده فنحن من بعد فى جرائركم

والتزم ثلاثة فى نحو قوله :

كل واشرب الناس على خبرة فهم يمرون ولا يعذبون
ولا تصدقهم إذا حدثوا فإننى أعهدهم يكذبون
وإن أروك الود عن حاجة ففى حبال لهم يجذبون[٤٥]

والتزم أربعة أحرف فى نحو قوله :

إذا دارت الكأس فى دارهم فقد رحل الدين عن دارهم
فما وفقوا عند إيرادهم ولا وفقوا عند إصدارهم
وفى رفع أصواتهم بالغناء دليل على حط أقدارهم
فإن كنت خدنا لهم فاحبهم جفاء على قرب مزدارهم[٤٦]

والتزم خمسة فى نحو قوله :

يا أمة فى التراب هامدة تجاوز الله عن سرائركم
يا ليتكم لم تطوا إماءكم ولا دنوتم إلى حرائركم[٤٧]

ويتناول الدكتور طه حسين ما يهبه التزام مالا يلزم للقافية ، ومن ثم للصياغة الشعرية ، من طاقة موسيقية مؤثرة ، فيعرض للتمثيل والتطبيق أبياتاً من لزومية تقع فى تسعة وعشرين بيتاً ، وهى تلك التى يقول المعرى فى أبياتها الثلاثة الأولى :

لأمواه الشبيبة كيف غضنه وروضات الصبا كاليبس إضنه
وآمال النفوس معللات ولكن الحوادث يعترضنه
فلا الأيام تفرض من أذاة ولا المهجات من عيش غرضنه[٤٨]

---

(٤٤) اللزوميات : ١٠٥/١ .
(٤٥) السابق : ٥٨٦/٢ .
(٤٦) السابق : ٤٩٢ .
(٤٧) السابق : ٤٨٧ .
(٤٨) السابق . ٥٢٢ غضن : نقص ، إضن : عدن ، تفرض : تحل .

ثم يقول : « اقرأ معى هذه الأبيات ، وحدثنى عن الجزالة التى تشيع فيها وفى القصيدة كلها والتى تأتى من التزام مالا يلزم قبل أن تأتى من أى شئ آخر ، فهاء السكت هذه التى التزمها أبو العلاء فى آخر كل بيت بعد النون المفتوحة ، وبعد هذه الضاد الساكنة تمنح البيت قوة معتدلة هى الجزالة بنفسها ، ضخامة فى الضاد ، ثم خفة فى النون ، ثم حلاوة فى هذه الهاء الساكنة التى قلما يلجأ إليها الشعراء »(٤٩) .

وتلك الجزالة التى يشير إليها الدكتور طه حسين ويعول فى تشخيصها على التزام مالا يلزم فى القافية من خلال الخصائص الصوتية لأحرف الهاء والنون والضاد ، ليست فى حقيقتها إلا الطاقة الموسيقية الإضافية التى أضفاها أبو العلاء على الصياغة حين وفق فى التزام مالا يلزم فى قوافيه .

* **التصريع :**

ارتكن المعرى كثيراً إلى التصريع باعتباره أحد عناصر التكثيف الموسيقى المؤثر فى مطالع القصائد ..

يقول الرجل فى سقط الزند :

ورائى أمام ، والأمام وراء ... إذا أنا لم تكبرنى الكبراء(٥٠)

ويقول أيضاً :

أودى .. فليت الحادثات كفاف ... مال المسيف وعنبر المستاف(٥١)

ويقول :

أحسن بالواجد من وجده ... صبر يعيد النار فى زنده(٥٢)

ويقول فى اللزوميات :

بعالج ، بات هم النفس يعتلج ... فهل أسيت لعين حين تختلج؟(٥٣)

ويقول :

أرى الأشياء ليس لها ثبات ... وما أجسادنا إلا نبات(٥٤)

---

(٤٩) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه : ٤٢٢ .
(٥٠) شروح سقط الزند : ٣٩٢/١ .
(٥١) السابق : ١٢٦٤/٣ .
(٥٢) السابق : ١٠٠٦ .
(٥٣) اللزوميات : ٢٥٧/١ .
(٥٤) السابق : ١٩٩ .

ويقـــول :

منـازل المجـد من سكانهـا دثــر قد عمرتهـم صروف بالفـتى عثـر[٥٥]

ويتحدث الدكتور طه حسين عن العطاء الصوتى للتصريع فى النونية التى أوردنـا أبياتها الثلاثة الأولى آنفاً فيقول : « فانظر إلى هذا التصريع بين (غضنه) و (إضنه) كيف يرتفع ، أو قل يثب به إلى هذه الجزالة الشائعة فى شطريه »[٥٦] .

ويقول الدكتور شوقى ضيف إن التصريع يتيح للشاعر مركزين يتوقف عندهما فى استهلال قصيدته ، كى يصف الآذان لقرار النغم المكرر فى القصيدة بعد ذلك[٥٧] .

* محاكاة المعنى بموسيقى الحروف والكلمات :

إن أبا العلاء الصادر فى صياغته عن إدراك عالم بقيم الأصوات ، وبالصلة الوثقى بين الشعر والموسيقى ، كثيراً ماكان يجسد عاطفته أصواتاً خالصة بالفعل ولو تأملنا البيت التالى وأشباهه ، لرأينا تلك الحقيقة بعين بصيرتنا ورهافة مشاعرنا ، يصور الرجل محنة الإنسان وتمزقه والقلق الدائم الذى يكتنف كينونته البشرية فيقـــول :

كأن نجـوم الليـل زرق أسنــة بها كل من فوق التراب طعـين[٥٨]

فيقرر أن الكون متسلط بوطأة كوارثه على الإنسان ، حتى لكأن أجرام السماء وكواكبها تنوشه وتمزقه على الأرض ، ونحن لن نناقش الصورة الفنية الرائعة فى البيت ، ولكن لنتأمل تلك القدرة الباهرة على إبداع العاطفة السائلة كاملة فى تشكيل صوتى دال على هذا النحو ، لقد اختار الرجل – ابتداء – بحراً عاتياً فحلاً ممتد الموسيقى هو بحر الطويل ، كى تحمل تفعيلاته الثمانى وطأة عاطفته المتفجرة ، ثم اختار من الحروف أبرزها وأقواها واحدها وأنفذها كى تكون فيما بينها كلمات ليست أقل فى عنفها وحدتها الصوتية من تلك النجوم التى تحولت إلى أسنة زرق تفرى كل من على سطح الأرض ، والحروف التى غلبت على كلمات البيت هى :

---

(٥٥) اللزوميات : ٤٣٣/١ .

(٥٦) طه حسين : مع أبى العلاء : ٤٢٣ .

(٥٧) شوقى ضيف : فصول فى الشعر : ٣٢ .

(٥٨) اللزوميات : ٤٩٧/٢ .

الحـــرف	التفصيـــــل
الكـاف	وردت مرتين فى كلمتى : كأن ، كل .
النـون	وردت ست مرات فى كلمات : كأن (مضعفة) ، ونجوم ، وأسنة (مضعفة) وطعين .
البـاء	وردت مرتين فى كلمتى : بها ، والتراب .
الميـم	وردت مرتين فى كلمتى : نجوم ، من .
الهمـزة	وردت مرتين فى كلمتى : كأن ، أسنة .
الـــلام	وردت أربع مرات إذ وردت مضعفة فى كل من كلمتى : الليل ، كلّ : ومفرده فى آخر كلمة الليل .
القـاف	وردت مرتين فى كلمتى : زرق ، وفوق .

وواضح أن المحصلة الصوتية لتلك الحروف منفردة ، أو مشكلة فى كلمات ، هى محصلة على درجة عالية من الحدة والعنف وانفجار النبرة ، حتى لكأن الأسنة الزرق التى يحكى عنها الرجل ، قد تحولت إلى طاقة صوتية تنفذ من الأسماع والأفهام نفاذ الأسنة الحديدية من الأجسام . وإذا تأملنا بيتى الرجل المشهورين :

أرانى فى الثلاثـة مـن سجونـى　　　فلا تسـأل عـن الخـبر النبيـث
لفقـدى ناظـرى ولـزوم بيـتى　　　وكون النفس فى الجسـد الخبيـث[٥٩]

وكذلك بيتـه العلـم :

هـذا جنـاه أبـى علـى وما جنيـت علـى أحـــد

وقولـــه :

شربت قهـوة هم كأسهـا خلـدى　　　وفى المفـارق مما أطلعـت زبـد[٦٠]

لرأيناها جميعاً تخليقاً للعاطفة السائدة ليس بالصور الفنية فحسب ، بل بصيرورة تلك العاطفة إلى قيم صوتية محسوسة تساويها وتعبر عنها .

---

(٥٩) اللزوميات : ٢٤٩/١ الخبيث : الشرير ، وهو أيضاً من يجب التراب : أخرجه وبث عن السر : بحث عنه .
(٦٠) السابق : ٣٢٢/١ .

حتى إذا تأملنا مايخبر به الرجل عن سكينة حياته العملية ، وخمود الماديات فى حياته رأينا يقـــول :

عشــت مــن أيســر حــــل وتشبهـــت بظـــــل[٦١]

فنكاد نشعر بالوداعة والزهد ينفذان إلينا محمولين على هدوء الموسيقى فى البيت .

ويعلى آبر كرومبى من شأن تلك القدرة على استكناه طاقات الصوت فى التشكيل اللفظى تخليقاً للمعنى والعاطفة ، فبعد أن يشير إلى نظام الروى أو القافية فى الإنجليزية وغيرها من حيث العطاء الصوتى يقول : « وكذلك قد يراعى فى الألفاظ ناحية أدق وأخفى من هذه وهى أن يكون بين أصواتها وبين الموضوع علاقة ، بحيث يكون فيها تقليد للشئ الموصوف أو وحى إلى الخاطر يصعب تحديده ولكنه ملموس »[٦٢] .

وإلى تلك الإمكانية الصوتية الخلاقة التى يضيفها الشاعر إلى إنجاز الوزن والقافية إذا ما وفق إلى اختيار الكلمات ونسق بينها ، يشير لامبورن إذ يقول : « هناك فى الشعر موسيقى أعمق وأجمل مما ينجزه الوزن والقوافى ، وهذه الموسيقى تكمن فى اختيار الشاعر للكلمات ذات النغم وترتيبها متآلفة »[٦٣] .

وبديهى أن الناقد يقصد إلى الكلمات ذات النغم المناسب للمعنى أو للعاطفة التى تسود العمل الشعرى بأسره .

• الجناس بين القافية وماتقدمها ، أورد الأعجاز على الصدور :

تناولنا فى الفصل الثانى من هذا الباب نماذج من ضروب الصنعة العلائية ووسائلها فى محسنات اللفظ والمعنى ، ومهما يكن الرأى فى هذا الجانب الفنى للتعامل مع اللغة ، فالثابت أن لبعض من أنماطه قدرات صوتية ذات شأن يمكن أن يفيد بها الفنان القادر ، ومن ذلك نمط الجناس بين القافية وحشو البيت أورد الأعجاز على الصدور ....

(٦١) اللزوميات : ٣٥٩/٢ .

(٦٢) لاسل آبر كرومبى : قواعد النقد الأدبى : ٤٠ ترجمة الدكتور محمد عوض محمد ، لجنة التأليف والترجمة ، سنة ١٩٥٤ .

(٦٣) Lamborn E.A. Greening: The rudiments of Criticism (P.20,21) second edition. Oxford, 1925.

ن المعرى :

مطيتي الوقت الذى ما امتطيتـــه بودى ، ولكن المهيمـــن أمطـــانى
وما أحـد معطـى والله حارمـــــى وحارمـى شيئاً ، إذا هو أعطــانى[٦٤]

فنراه يجانس بين القافية وكلمتى مطيتى وامتطيته فى صدر البيت الأول ، وبين قافية البيت الثانى ، وكلمة « معطى » فى صدر البيت نفسه .

ويقول فى لزومية أخرى :

أريد ليـــان العيش فى دار شـــــقوة وتأبى الليـــالى غـير بخل وليـــان
ويعجبنى شيئان : خفـض وصحـة ولكن ريب الدهـــر غـير شيّانـــى
وما جبل الريـان عنـدى بطائـــــل ولا أنـا من خود الحسـان بريـــان[٦٥]

فنراه يصنع الصنيع نفسه ، فيرد الأعجاز على الصدور ، أو يجانس بين القوافى : ليان ، وشيان ، وربان ، وبين ليان وشيئان وريان فى صدور الأبيات الثلاثة على الترتيب ، وفى هذا الصنيع مالا يخفى من تمكين للقفوات الصوتية فى القوافى من أن تشع وتؤثر إذ هو يكاد يكون لوناً داخلياً من ألوان التصريع .

ويورد الدكتور طه حسين نماذج لهذا الفنى العلائى من اللزومية الدالية :

خوى دن شرب فاستجابوا إلى التقى فعيسهم نحو الطـواف خـــوادى[٦٦]

ومن تلك النونيـــة :

أوانـــى هـــم فألقــــى أوانــــــى وقـد مـر فى الشرخ والعنفـــوان[٦٧]

ويعلق على صنيع الرجل فيهما بقوله : « وأيسر مانلاحظه فى هاتين القصيدتين وفى أمثالهما بين قصائد اللزوميات ومقطوعاتها ... أن أبا العلاء يعنى فيها بالألفاظ أشد العناية وأقواها ، كأنه قد أخذ على نفسه عهداً بأن يستخرج منها كل ما يستطيع استخراجه ... وهو يكره الألفاظ التى لا توافق بينها أحياناً على أن تلتئم ... دون أن تغير من المعنى ، ودون أن تنبو عن الطبع ، فإذا كان شئ من هذا النبو ، فلابد من أن يحدث للسمع أو للنفس لذة ما ، كهذا التخالف الذى يحدثه أصحاب الموسيقى بين الأنغام قاصدين له

---

(٦٤) اللزوميات ، ٥٣٨/٣ .
(٦٥) السـابق ٥٤١ ليان (بتشديد الياء) : مماطله ، غير شياني : غير مصاربي الطائل : المنفعة .
(٦٦) اللزوميات : ٣٦٩/١
(٦٧) السـابق : ٥٧٩/٢ أوانى : ... أو فى الناسه ... والحين ، وهى جمع كلمة آونة .

عامدين إليه يتخذونه جزءاً من نظامهم الموسيقى »[٦٨] . ويقول كذلك إنه يتعين على الكتاب والشعراء « أن يقدروا أن للألفاظ فى نفسها قيماً ذاتية ، إن صح هذا التعبير ، تقدرها الأذن وتحدث فى النفس لذة موسيقية خاصة لاينبغى أن يهملها الأديب » ثم يخلص إلى القول « والمهم هو أن أبا العلاء لم تصرفه فلسفته العليا ، ولازهده فى زخرف الحياة عن جمال اللفظ وزينته ، وعن تكلف هذه الزينة وذلك الجمال »[٦٩] .

* انتشار حرف الروى فى نسيج الصياغة :

ويلاحظ أن جيشان العاطفة وصدق تمثيلها للتجربة ، كثيراً ماكان يمكن لحرف الروى من أن ينبث فى تضاعيف الصياغة ، ومن ثم تتوهج بعطاء صوتى يكون فى كل بيت بمثابة روافد مثرية للتأثير الموسيقى للقافية ، ولعله من المواتى أن نستشهد فى هذا المقام بقصيدة من السقط ولزومية عرضنا لهما من خلال دراستنا لأثر الخيال العلائى فى الوحدة الفنية والتصوير .

١ - ولننظر أولًا فى أبيات السقط النونية التى استكنه الرجل فيها ذاته وعالمه وقدم بها لقصيدته :

علّلانى .. فـإن بيـض الأمـــانى فنيت ، والظـــلام ليـس بفـــان

فالاستقراء التطبيقى دال على أن المقدمة ، وهى أربعة وعشرون بيتاً لا يخلو أى من أبياتها من تكرار حرف الروى ، وهو النون ، فى نسيج صياغته ، بل إن بعض الأبيات ليتكرر الحرف فيها سبع مراتٍ بما يكاد يشمل كلمات البيت كلها تقريباً ، ويلفتنا فى هذا الخصوص أيضاً أن حرف النون موجود فى كلمتى « فنيت وفان » بمطلع القصيدة

وسبق أن ذكرنا تفصيلًا أن العاطفة السائدة فى تلك المقدمة هى عاطفة الإحساس الغامر بلا جدوى الحياة وبتعاسة المصير الإنسانى فيها ، ومن ثم يكون الفناء محور الواقع النفسى للرجل ولب عاطفته التى سادت التجربة ، فحرف النون الذى سنتابع انبثاقه فى النسيج الشعرى للأبيات ، هو حرف الروى وهو الحرف البارز صوتياً فى كلمة فناء التى لا يخفى أنها جوهر التجربة كما أسلفنا :

---

(٦٨) طه حسين : مع أبى العلاء فى سجنه ، ٣٩٩ .
(٦٩) نفسه ٤٠٢

رقم البيت	عدد مرات ورود النون	الكلمات التي ورد بها الحرف
الأول	ست مرات	عللانى – إن – الأمانى – فنيت – فان .
الثانى	سبع مرات	إن – تناسيتما – أناس – اجعلانى – من – تذكران – تنوين كلمة « أناس » .
الثالث	سبع مرات	التنوين فى كلمة « ليل » – النون المضعفة فى « كأنه » – الحسن – وإن – كان – الطيلسان .
الرابع	ثلاث مرات	ركضنا – النجم – حيران .
الخامس	خمس مرات	أردنا – الزمان – التنوين فى كلمة « مدح » شغلنا – الزمان .
السادس	خمس مرات	النون المضعفة فى كلمة « فكأنى » تنوين كلمة « طفل » (تكرار النون فى) « عنفوان » .
السابع	ست مرات	تنوين « عروس » – من – الزنج – تنوين « قلائد » – من – جمان .
الثامن	سبع مرات	النوم – عن – جفونى – الأمن – عن – الجبان .
التاسع	أربع مرات	تضعيف النون فى « كأن » وتكرارها فى «معتنقان».
العاشر	أربع مرات	لجتين – من – الحندس – الفرقدان .
الحادى عشر	سبع مرات	تكرارها فى «نحن» وفى «ينقذنا» وفى نجمان غرقان .
الثانى عشر	أربع مرات	التنوين فى «سهيل» كوجنة – اللون – الخفقان .
الثالث عشر	أربع مرات	التنوين فى «مستبدا» والتضعيف فى «كأنه» الفرسان.
الرابع عشر	مرتـان	تنوين «احمرار» – الغضبـان .

رقم البيت	عدد مرات ورود النون	الكلمات التى ورد بها الحرف
الخامس عشر	ثلاث مرات	تنوين «دما» – تنوين «رحمة» – الشعريان .
السادس عشر	مرتـان	تنوين «كساع» – قدمان .
السابع عشر	مرتـان	من – الزعفران .
الثامن عشر	أربع مرات	نضا – نسره – تنوين «سيفاً» بالطيران .
التاسع عشر	خمس مرات	تنوين «وبلاد» – ذنب – السرحان – بين السرحان.
العشرون	أربع مرات	عيون – عيناً – تنوين «محجر» – أجفان .
الحادى والعشرون	خمس مرات	من – الشهيدين – تنوين «علىٌّ» نجله – شاهدان .
الثانى والعشرون	مرتـان	فجران – شفقان .
الثالث والعشرون	مرتـان	تنوين «مستعدياً» – الرحمن .
الرابع والعشرون	خمس مرات	الأوان – تنوين «جلود» تنوين «جدٌّ» منهم – أوان.

٢ – أما النموذج الثانى الذى سنطبق عليه ، استقراءً لانتشار حرف الروى فى نسيج الصياغة ، فهو تلك اللزومية اللامية التى مطلعها :

كل على مكروهـــه مبســـل وحازم الأقـوام لا ينســـل[٧٠]

وقد رأينا الرجل يدين فيها الكينونة الإنسانية ، ويدعو إلى تعطيل الحياة بتجنب الزواج والإنسال ، ويرى أبو العلاء أن فسولة البشرية تتمثل جلية فى التقاعس عن الأخذ بهذا التعطيل رغم اليقين التام بأنه المخلص من شرور الحياة ولاجلواها ، ومن ثم فلا حل عند الرجل سوى الطوفان .

فتعطيل الإنسال إذن هو الفكرة الرئيسية التى تحولت إلى عاطفة سائدة فى التجربة وبالتالى فهو البؤرة التى تتخلق من طبيعتها الصور والإيحاءات ، وقد ألقى ذلك بظله على الصياغة صوتياً ، فرأينا حرف الروى ، اللام ، وهو حرف رئيسى فى كلمة « نسل » التى هى بدورها اللفظ المحورى الذى يمكن اعتباره رمزاً لمادة التجربة كما يقول آبر كرومبى[٧١] رأينا حرف اللام هنا – أسوة بحرف النون فى النص السابق – ينتشر بفعل

(٧٠) اللزوميات ٢٨١/٢ .

(٧١) آبر كرومبى : قواعد النقد الأدبى : ٦٣ .

العاطفة فى نسيج التشكيل المادى للتجربة ، فيتخلق فى الكلمات إثراء للطاقة الموسيقية ، وتمكيناً لها – خاصة فى القافية – من الإيحاء بكنه العاطفة السائدة ، ويمكن تمثل ذلك تطبيقياً على النحو التالى :

رقم البيت	عدد مرات ورود اللام	الكلمات التى ورد بها الحرف
الأول	سبع مرات	تضعيف اللام فى «كلّ» – على – مبسل – الأقوام – لا – ينسل .
الثانى	أربع مرات	فسل – عالمنا – والدنا – أفسل .
الثالث	ست مرات	لو – تعلم – النحل – لم – جبل – تعسل .
الرابع	مرتان	لكنه – يكسل .
الخامس	ست مرات	الأرض – للطوفان – لعلها «اللام الثانية مضعفة» – تغسل .
السادس	ثلاث مرات	على – المرسل – المرسل .
السابع	مرتان	أفعال – عسل .
الثامن	خمس مرات	الوغى – باسلًا – الموت – حملته – أبسل .
التاسع	ثلاث مرات	المستعذب – وتكرارها فى «السلسل» .
العاشر	ثلاث مرات	جميلًا – لم – يوسل .

ونلاحظ من التطبيق السابق ، أن ما يمكن أن نسميه بأبيات الذروة فى اللزومية كانت هى بالتحديد موضع الذروة فى استخدام اللام ، فمعايشتنا السابقة للنص تدل على أن الأبيات : الأول والثالث والخامس والثامن هى ذروة الحشد العاطفى للتجربة مجسدة فى الصياغة ، ذلك أن البيت الأول توكيد لقضيتين أساسيتين فى الكون العلائى وهما أن الإنسان مجبر لا مختار ، وأنه من الخير الواجب تعطيل الحياة بعدم الإنسال والبيت الثالث ذروة سخرية الرجل واستهجانه بنى الإنسان الذين لا يتوقفون عن مأساة الحياة رغم لا جدواها ومعاناة الآلام فيها وتربص الموت المحتوم فى كل مكان وفى أى وقت بها ، والبيت الخامس تكريس لسيادة العدم فى الرؤية العلائية للوجود ، فالطوفان عوضاً عن

تخاذل الإنسان فى تعطيل الحياة ، هو البديل الذى يحقق ذلك ، أما البيت الثامن فهو تكثيف للعجز الإنسانى الكامل فى مواجهة جبروت الموت .. يقول الرجل فى تلك الأبيات الأربعة :

كل عـلى مكروهـــه مبســـــل ... وحـازم الأقـــوام لا ينســـــل
لو تعلـم النحـــل بمشتارهــا ... لم ترهـــا فى جبـــل تعســـل
والأرض للطوفـــــان مشتاقــة ... لعلهـــا مــن درن تغســـــل
ومـن يكــن يـوم الوغــى باســلا ... فالمـوت فى حملتـــه أبســـــل

وقد وردت اللام فى البيت الأول سبع مرات وفى كل من الثالث والخامس ست مرات ، وفى البيت الثامن خمس مرات ، وذلك وفقاً لترتيب الأبيات فى مجمل اللزومية كالموضح فى الجدول السابق.

ويقول آبر كرومبى فيما تضيفه الصياغة المواتية إلى الوزن والقافية من قدرات على تصوير المعاناة بالموسيقى : « وهذه الخاصية للكلمات ينظر فيها إلى كل كلمة على حدة وتأثير أصواتها ، ولكن هناك ناحية أخرى لتأثير الكلمات ، وهى التى ننظر فيها إلى الكلمات متتالية متعاقبة ، وهذا هو مايعبر عنه بالإنسجام أوموسيقى اللفظ Rythm فهنا لا ننظر إلى الأصوات المقطعية ونوعها ، بل إلى تموجات الأصوات ، وإلى مقدارها فى عدة جمل ، وهذا الاختلاف فى المقدار قد يكون راجعاً إلى إختلاف فى قوة الصوت وضعفه أو فى طوله وقصره ، أو فى ارتفاعه وانخفاضه والتموجات الصوتية عبارة عن تعاقب كل هذه الاختلافات الصوتية أو بعضها بطريقة جلية واضحة ، وهذه الموسيقى اللفظية هى بلا شك أهم وسائل الانتفاع بالأصوات فى فن الأديب ، لأن هذا الانسجام هو أكبر عامل فى الإيحاء بذلك الجزء من العاطفة أو الشعور الذى لا يمكن أن تحيا التجارب بغيره »[٧٢] .

ولو تجاوزنا عما أفاد به المعرى من طاقات صوتية ثرية ، عدها فن اللزوم المركب الذى أنجزه على اعتبار أنه تكثيف لقدرات القافية ، التى هى الركيزة المحورية للموسيقى ، ونظرنا فيما عول عليه من وسائل صوتية إضافية فصلناها وتمثلت فى محاكاة المعنى بموسيقى الكلمات ، والتجنيس بين القافية وحشو البيت ، وانتشار حرف الروى فى نسيج الصياغة ، لرأينا أبا العلاء قد أفاد على نحو ممتاز من تلك الوسائل الصوتية النابعة من موسيقى الكلمات والحروف وفقاً لما أشار إليه آبر كرومبى ، وقد رأينا كيف أن ذلك أتاح له أن يستثمر تلك الطاقة ، فضلًا عما وفره التزام مالا يلزم والتصريع والقافية برويها الأساسى ، من الإيحاء بكنه العاطفة التى سادت تجاربه الفنية وأنماط معاناته .

---

(٧٢) آبر كرومبى : قواعد النقد الأدبى : ٤١ .

خاتمـــــة

أمـا بعـــد ...

فذلكم هو أبو العلاء المعرى ، وقد عايشناه نمطاً شديد التفرد من البشر ، وشاعراً ميتاقيزيقياً متأملًا ذا تجربة روحية عمقت ورحبت لتشمل الكون بأسره ، ومفكراً جسوراً دفعه نزوعه الغريزى إلى المطلق ، وكلفه غير المحدود بالحقيقة ، واستلهامه لحياته وحياة الخليقة المتسم بذاتية شديدة فى التجربة ، وشمولية إنسانية فى المعاناة ، وكذلك استشعاره العبث والاغتراب فى النفس وفى الكون والكائنات ، دفعه كل ذلك إلى ألا يصدف عن أن يعرف بالعقل والبصيرة والإحساس دون حرج أو تشتت أو تردد ، وأن يصوغ معرفته المحسوسة صياغة الفنان العبقرى المقتدر على لغته وأدوات فنه ، والواعى بمجال عبقريته - فكراً وفناً - وعياً يدعو إلى الدهشة والإجلال حقاً .

وغاية مايطمح إليه الباحث ، أن يكون قد وفق بفضل ونعمة من الله إلى إخضاع قضايا بحثه المتشعبة والعسيرة للدراسة المنهجية المتأنية التى تتأبى على الأحكام المسبقة الجاهزة ، وتتجاوز التعميم إلى التخصيص ، وتتخذ من التجريد النظرى سبيلًا إلى التحليل الفنى والتطبيق والمقارنات واستخلاص النتائج وترجيح الأحكام .

ومؤكد أن أخطر مايقع فيه باحث من وهم ضال ، أن يعتقد صدوره فى بحثه عن فراغ ، ومن ثم يجحد جهود السابقين ، أو انتهاءه فيه إلى كمال ، فيصادر مسبقاً جهود اللاحقين ، وذلك وهم ضال لأنه يتجاهل حقيقة لا يجوز الخلاف عليها وهى أن معطيات العلوم والفنون إن هى إلا حلقات متتابعة عبر الزمن لا يملك حاضرها إلا أن يفيد بماضيها وأن يمهد لآتيها ، وليس فى ذلكماينكر تفاوت الجهود ، واختلاف منجزات الباحثين ومايضيفونه للرصيد الإنسانى العام فى العلم والفكر والفن .

المصـــادر والمراجـــع

أ - المصادر والمراجع العربية .

القـرآن الكـــريم :

إبراهـيم زكى خورشيد وزميـلاه :

١ - دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية - مادة « أبو العلاء » - كتاب الشعب سنة ١٩٦٩ .

إبراهيم عبد القادر المازنى :

٢ - بحث بعنوان : أبو العلاء شاعر إنسانى - المهرجان الألفى - دمشق سنة ١٩٤٥ .

٣ - صندوق الدنيا : الدار القومية للطباعة والنشر - سبتمبر ١٩٦٠م .

٤ - حصاد الهشيم : طبعة دار الشعب - القاهرة (د.ت) .

٥ - ديوان المازنى : مطبعة البوسفور (د.ت) .

إبراهـيم مصطـفى :

٦ - بحث بعنوان : أبو العلاء المعرى وعلم النحو - ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العلمى العربى دمشق ١٩٤٥م .

آبـر كرومـبى : لاسـل :

٧ - قواعد النقد الأدبى - نقله إلى العربية الدكتور محمد عوض محمد مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٤م .

ابن الأثير : أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد :

٨ - الكامل فى التاريخ - دار الفكر ، بيروت - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

ابن الأثير : نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الملقب بضياء الدين :

٩ - المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر - تحقيق الدكتور أحمد الحوفى والدكتور بدوى طبانة (أربعة أجزاء) الأول والثانى والثالث : طبعة مطبعة نهضة مصر - الطبعة الأولى سنوات : ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ ، ١٩٦٢م والجزء الرابع - طبعة مطبعة الرسالة (د.ت) .

أبو القاسم الشابى :

١٠ - أغانى الحياة « ديوان الشابى » - دار مصر للطباعة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٥م .

أبو القاسم محمد كرّو :

١١ - الشابى .. حياته وشعره - منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤م .

أحمد أمين ، وزكى نجيب محمود (الدكتور) :

١٢ - قصة الفلسفة الحديثة - طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٣٦م .

أحمد رامى : ديوان رامى :

١٣ - ديوان رامى من الشرق والغرب العدد ١٤٢ سنة ١٩٦٥م .

أحمد الشايب :

١٤ أبو العلاء المعرى : شاعر أم فيلسوف ؟ بحث ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥م .

أرسطو طاليس :
١٥ – علم الأخلاق إلى نيقوماخوس .
١٦ – الكون والفساد ، يتلوه كتاب « فى ميليسوس وفى إكسينوفان وفى غرغياس » ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وصدرهما بمقدمة وعلق عليهما بارتلمى سانتهلير . ونقلهما إلى العربية أحمد لطفى السيد – طبعة دار الكتب المصرية – الأول ١٩٢٤ والثانى ١٩٣٢م .

إسحق رمزى :
١٧ – علم النفس الفردى – أصوله وتطبيقه – منشورات جماعة علم النفس التكاملى – طبعة دار المعارف سنة ١٩٤٦م .

الأشعرى : أبو الحسن على بن إسماعيل :
١٨ – مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م .

الأصمعى : أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك :
١٩ – الأصمعيات : تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٦٤م .

الأعشى : ميمون بن قيس :
٢٠ – ديوان الأعشى الكبير : شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين ، دار النهضة العربية – بيروت – ١٩٧٤م .

إلياس سعد غالى :
٢١ – بحث بعنوان : أبو العلاء المعرى واللغة .
مجلة اللسان العربى ، العدد ١٦ جـ١ – الرباط – المغرب – ١٩٧٨م .

امرؤ القيس : حندج بن حجر :

٢٢ - شرح ديوان امرئ القيس ومعه أخبار المراقشة وأشعارهم - حسن السندوبي المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة الاستقامة ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٣هـ .

أمين الخولى :

٢٣ - رأى فى أبى العلاء طبعة جماعة الكتاب - ١٣٦٣هـ .

أمين الريحانى :

٢٤ - الريحانيات : المطبعة العلمية ليوسف صادر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٢٣ - ١٩٢٤م .

ابن الأنبارى : أبو البركات عبد الرحمن بن أبى الوفاء :

٢٥ - نزهة الألبا فى طبقات الأدبا - طبعة تعريف القدماء .

أنيس المقدسى : الدكتور :

٢٦ - بيئة المعرى وأثرها فى شعره - عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء يونيو سنة ١٩٣٨م .

٢٧ - أمراء الشعر فى العصر العباسى : دار العلم للملايين ، الطبعة الثامنة بيروت سنة ١٩٦٩م .

٢٨ - الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث - بحث ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العلمى العربى - دمشق ١٩٤٥م .

البحترى : أبو عبادة الوليد بن عبيد :

٢٩ الديوان : تحقيق حسن كامل الصيرفى - طبعة دار المعارف
جـ ١ ، جـ ٣ : الطبعة الثالثة .
جـ ٤ : الطبعة الثانية .

بـدر شـاكر السـياب :

٣٠ – الديوان – طبعة دار العودة – بيروت ١٩٧١م .

البديعي الدمشـقي : يوسف :

٣١ – الصبح المنبي عن حيثية المتنبي – طبعة تعريف القدماء .

البطليوسي : أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد :

٣٢ – شرح المختار من لزوميات أبي العلاء . القسم الأول ، تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد – طبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠م .

ابن بطوطة : أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي :

٣٣ – تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار – طبعة تعريف القدماء .

البـلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر :

٣٤ – فتوح البلدان – نشر الدكتور صلاح الدين المنجد ، طبعة مكتبة النهضة المصرية . (د.ت) .

ابن تغري بردي : يوسف بن الأمير سيف الدين :

٣٥ – النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة – طبعة تعريف القدماء .

أبو تمـام : حبيب بن أوس الطائي :

٣٦ – ديوان أبي تمام بشرح التبريزي ، تحقيق محمد عبده عزام – دار المعارف سنوات : ١٩٥٧ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٥م .

توفيـق الحكـيم :

٣٧ – زهرة العمر : مكتبة الآداب الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٤م .

تومـاس : هنري ودانـالي :

٣٨ أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر جـ ٢ ترجمة عثمان نويه الهلال فبراير سنة ١٩٧٧م .

الثعالبي : أبو منصور :

٣٩ – تتمة يتيمة الدهر : طبعة تعريف القدماء .

٤٠ – يتيمة الدهر : طبعة الصاوى ، الطبعة الأولى ١٩٣٤م .

جابر أحمد عصفور : الدكتور :

٤١ – الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى – طبعة دار المعارف ١٩٧٣م .

الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر :

٤٢ – البخلاء : تحقيق الدكتور طه الحاجرى – طبعة دار المعارف (د.ت) .

جبران خليل جبران :

٤٣ – المواكب – مكتبة صادر – بيروت – ١٩٥٠م .

الجرجانى : عبد القاهر :

٤٤ – أسرار البلاغة : شرح أحمد مصطفى المراغى – مطبعة الاستقامة – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٤٨م .

جميل بن معمر :

٤٥ – ديوان جميل بثينة – طبعة دار صادر – بيروت – لبنان ١٩٦٦م .

حافظ إبراهيم :

٤٦ – ديوانه – الجزء الأول ، ضبط وتصحيح وشرح أحمد أمين وزميليه – المطبعة الأميرية – الطبعة السابعة – ١٩٥٥م .

حامد عبد القادر :

٤٧ – فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره .
طبعة لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٥٠م .

ابن حجـر العسقلانى : أبو الفضل أحمد بن على :

٤٨ - لسان الميزان - طبعة تعريف القدماء .

ابن حـزم : أبو محمـد عـلى :

٤٩ - الفصل فى الملل والأهواء والنحـل .
طبعة المثنى ببغداد - والخانجى بمصر (د.ت) .

حسـن حنـفى : الدكتـور :

٥٠ - ضمن ندوة مكتوبة عن الاغتراب - مجلة عالم الفكر - المجلد العاشر - العدد الأول (إبريل ، مايو ، يونيو سنة ١٩٧٩م) الكويت .

حسـن ظـاظـا : الدكتور :

٥١ - كلام العرب : من قضايا اللغة العربية .
مطبعة المصرى بالإسكندرية سنة ١٩٧١م .

الخطيب البغـدادى : أبو بكر أحمد بن على :

٥٢ - تاريخ مدينة السلام . طبعة تعريف القدماء .

ابن خلـدون : عبد الرحمن بن محمـد :

٥٣ - المقدمة - المكتبة التجارية بمصر (د.ت) .

ابن خلكان : أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم :

٥٤ - وفيات الأعيان فى أنباء أبناء الزمان . طبعة تعريف القدماء .

ابن الدمينـة . عبد الله :

٥٥ - ديوانه - صنعة أبى العباس ثعلب ومحمد بن حبيب - تحقيق أحمد راتب النفاخ - مكتبة دار العروبة « كنوز الشعر » - مطبعة المدنى سنة ١٩٥٩م .

دولوييــه – روبــير :
٥٦ – كامى والتمرد – نقله عن الفرنسية : الدكتور سهيل إدريس – بيروت – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م .

دى بــور ، ت . ج :
٥٧ – تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤م .

ديهاميــل : جــورج :
٥٨ – دفاع عن الأدب : ترجمة وتعليق الدكتور محمـد منــدور . سلسلة من الشرق والغرب – العدد ٦٦ – الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت) .

الذهــبى : أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد :
٥٩ – تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام . طبعة تعريف القدماء . والمجلد رقم (١٦) المخطوط ، تحت رقم ٤٢ تاريخ بدار الكتب .

ذو الرمــة : غيـلان بن عقبة العدوى :
٦٠ – الديوان : تصحيح وتنقيح كارليل هنرى هيس . طبعة كمبريدج سنة ١٩١٩م .

ابن رشــــد :
٦١ – الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تقديم وتحقيق الدكتور محمد قاسم مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٥٥م .

ابن رشيق القيروانى : أبو الحسن على :
٦٢ – العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – دار الجيل – بيروت – لبنان – الطبعة الرابعة ١٩٧٢م .

ابن الرومـى : أبو الحسن على بن العباس بن جريج :

٦٣ – ديوانه (خمسة أجزاء) ، تحقيق الدكتور حسين نصار – مطبعة دار الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب) .
سنوات : ١٩٧٣ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ ، ١٩٧٩م .

زكريـا إبراهـيم : الدكتور :

٦٤ – مشكلة الفـن . مطبعة مكتبة مصر (د.ت) .

زكـى مبــارك : الدكتور .

٦٥ – بحث بعنوان : هل كان المعرى يكره الدنيـا ؟
عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء المعرى يونيو سنة ١٩٣٨م .

الزمخشـــرى : أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمى :

٦٦ – الكشــاف . طبعة تعريف القدماء .

ســارتر : جان بـول :

٦٧ – الوجودية مذهب إنسانى . ترجمة عبد المنعم حفنى ، مطبعة الدار المصرية – الطبعة الأولى ١٩٦٤م .

ســامى الكيــالى :

٦٨ – بحث عن الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء وأثره فى بيئته وشعره : ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء .
مطبوعات المجمع العلمى العربى – دمشق سنة ١٩٤٥م .

ســبط ابن الجوزى : يوسف بن قزأوغلى شمس الدين :

٦٩ – مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان . طبعة تعريف القدماء .

الســبكى : تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين الســبكى :

٧٠ – طبقات الشافعية الكبرى . المطبعة الحسينية المصرية . الطبعة الأولى . (د.ت) .

ابن سـلام الجمحى : محمـد :

٧١ – طبقات فحول الشعراء . شرح محمود محمد شاكر .
مطبعة المدنى – القاهرة (د.ت) .

السـمعانى : أبو سعد عبد الكريم بن أبى بكر :

٧٢ – الأنسـاب . طبعة تعريف القدماء .

سـيبويه : أبو بشـر عمرو عثمان بن قنبر :

٧٣ – الكتـاب – تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون .
الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٧م .

ابن سـينا : أبو على الحسين بن عبد الله :

٧٤ – تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيـات .
مطبعة الجوائب – القسطنطينية – الطبعة الأولى سنة ١٢٩٨هـ .

السـيوطى : جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبى بكر :

٧٥ – بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة . طبعة تعريف القدماء .
وكذلك الكتاب بتحقيق محمد أبو الفضل ، ط الأولى ، الحلبى (د.ت).

ابن الشـحنة : أبو الوليد محمد بن محمد :

٧٦ – روضة المناظر فى أخبار الأوائل والأواخر . طبعة تعريف القدماء .

ابن شرف القيروانى : أبو عبد الله محمد بن أبى سعيد بن أحمد :

٧٧ – أعلام الكلام – مكتبة الخانجى – الطبعة الأولى ١٩٢٦م .

شـفيق مقـار :

٧٨ – مقدمة عن اللامعقول والعبث . كتاب : خمس مسرحيات طليعية ..
تأليف يوجين أونيسكو .
مسرحيات عالمية . العدد ٣٦ القاهرة ١٩٦٦م .

الشـهرستانى : أبو الفتح عبد الكريم :

٧٩ – الملل والنحل – على هامش الفصل لابن حزم .
طبعة المثنى ببغداد ، والخانجى بمصر (د.ت) .

شـوقى ضـيف : الدكتور :

٨٠ – فصول فى الشعر ونقده . طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧١م .
٨١ – الفن ومذاهبه فى الشعر العربى . دار المعارف ، الطبعة الخامسة ١٩٦٥م .
٨٢ – الفن ومذاهبه فى النثر العربى . دار المعارف ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠م .

الصفـدى : صلاح الدين أبو الصفا خليل بن أيبك :

٨٣ – نكت الهميان فى نكت العميان . طبعة تعريف القدماء .
٨٤ – الوافى بالوفيات : طبعة تعريف القدماء .
٨٥ – الغيث المسجم : شرح لامية العجم للطغرائى . ضمن تعريف القدماء .

صـلاح عبد الصبـور :

٨٦ – ديوان رحلة فى الليل وقصائد أخرى .
الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٠م .

طاش كبرى زاده : أحمد بن مصطـفى :

٨٧ – مفتاح السعادة ومصباح السيادة . ط دار الكتب الحديثة (د.ت) .

ابن طباطبـا العلـوى :

٨٨ – عيار الشعر : تحقيق الدكتور طه الحاجرى والدكتور محمد زغلول سلام . المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٥٦م .

الطـبرسى : أبو منصـور أحمد بن أبى طالب :

٨٩ – الاحتجـاج . طبعة تعريف القدمـاء .

ابن طفيـــل : أبو بكـر محمـد :

٩٠ – حي بن يقظــان : تقديم وتحقيق فاروق سعد ، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت ، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

طـه حســين : الدكتور :

٩١ – تجديد ذكرى أبى العلاء – ضمن المجلد العاشر من مجموعة أعماله الكاملة . الطبعة الأولى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٤م .

٩٢ – مع أبى العلاء فى سجنه . ضمن المجلد العاشر المشار إليه قبلًا .

٩٣ – تعريف القدماء بأبى العلاء « إعداد لجنة برئاسة الدكتور طه حسين » ، القاهرة – مطبعة دار الكتب المصرية . ١٣٦٣هـ ١٩٤٤م .

طـه الســراوى :

٩٤ – بحث بعنوان : سر الخلود فى شعر أبى العلاء . ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق – يونيو ١٩٤٥م .

عائشــة عبد الرحمــن : الدكتورة :

٩٥ – أبو العــلاء المعرى .
سلسلة الأعلام طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م .

٩٦ – الحياة الإنسانية عند أبى العلاء . مطبعة المعارف مصر ١٩٤٤م .

عبـاس محمـود العقـــاد :

٩٧ – رجعة أبى العلاء – دار الهلال – الطبعة الثانية ١٩٦٦م .

٩٨ – الفصول – دار الكتاب اللبنانى – الطبعة الثانية ١٩٦٧م .

٩٩ – مقدمة بعنوان « الشعر ومزاياه » عن الطبعة الأولى للجزء الثانى من ديوان شكرى ١٩١٣ : ديوان عبد الرحمن شكرى ، جمع وتحقيق نقولا يوسف – منشأة المعارف بالأسكندرية – الطبعة الأولى ١٩٦٠م .

١٠٠ - الديوان فى الأدب والنقد (تأليف العقاد والمازنى) مطبوعات الشعب - الطبعة الثالثة (د.ت) .
١٠١ ساعات بين الكتب - مكتبة النهضة مطبعة السعادة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٠م .
١٠٢ - الله - الهلال العدد ٢٠٧ سنة ١٩٦٨م .
١٠٣ - ديوان العقاد (أربعة أجزاء فى مجلد واحد) - مطبعة المقتطف والمقطم ١٩٢٨م .
١٠٤ - أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب . طبعة دار المعارف ١٩٦٣م .

العبـاسى : أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن :

١٠٥ - معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص . طبعة تعريف القدماء .

عبد الرحمـن شـكرى :

١٠٦ - بحث بعنوان : المعرى .. هل كان سابقاً لعصره ؟
عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء المعرى يونيو ١٩٣٨م .
١٠٧ - ديوان عبد الرحمن شكرى (ثمانية أجزاء فى مجلد واحد) جمع وتحقيق نقولا يوسف ، توزيع منشأة المعارف باسكندرية ١٩٦٠م .

عبد العزيز الميمنى الراجكوتى :

١٠٨ - أبو العلاء وما إليه . طبعة المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٤٤هـ .
١٠٩ فائت شعر أبى العلاء . جمعه عبد العزيز الميمنى الراجكوتى طبعة المطبعة السلفية : القاهرة ١٣٤٥هـ .

عبد المتعـال الصعيـدى :

١١٠ مختارات الشعر الجاهلى أو دواوين الشعراء الستة الجاهليين .
مكتبة القاهرة - المطبعة المنيرية الطبعة الثانية ١٢٧٤هـ / ١٩٥٥م .

ابن العـديم : الصاحب كمال الدين :

١١١ الإنصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى .
طبعة تعريف القدماء .

عز الدين إسماعيل : الدكتور :

١١٢ – التفسير النفسى للأدب .
دار العودة – دار الثقافة – بيروت – ١٩٦٣م .

عزة هيكل : الدكتورة :

١١٣ – بحث بعنوان : أندريه مالرو .. قدر الإنسان .
مجلة عالم الفكر ، المجلد الثامن العدد الثالث . الكويت ديسمبر ١٩٧٧م .

أبو العلاء المعرى : أحمد بن عبد الله بن سليمان :

١١٤ – شروح سقط الزند . طبعة دار الكتب . القاهرة ١٩٤٨م (خمسة مجلدات) .
١١٥ – لزوم مالا يلزم : طبعة دار صادر ، دار بيروت ١٩٦١م (مجلدان) .
١١٦ – رسائل أبى العلاء المعرى : شرح شاهين عطية ، المطبعة الأدبية – بيروت – ١٨٩٤م .
١١٧ – الفصول والغايات : جـ١ – تفسير ونشر محمود حسن زناتى – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٣٨م .
١١٨ – لزوم مالا يلزم : جـ١ شرح وتحقيق إبراهيم الإبيارى – لجنة إحياء آثار أبى العلاء – مطبعة وزارة التربية والتعليم – ١٩٥٩م .
١١٩ – اللزوميات : شرح وتعليق عزيز زند – مطبعة المحروسة – مجلدان – ١٨٩١ ، ١٨٩٥م .
١٢٠ – ملقى السبيل – ضمن « رسائل البلغاء » جمع محمد كرد على ، طبعة دار الكتب العربية – مصطفى الحلبى – ١٩١٣م .
١٢١ – رسالة الغفران : تحقيق الدكتورة بنت الشاطئ . دار المعارف ١٩٥٠ .
١٢٢ – شرح التنوير على سقط الزند : لأبى يعقوب يوسف بن طاهر الخويى – طبعة المكتبة التجارية بمصر . (د.ت) .

العلوى : يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم :

١٢٣ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز : ثلاثة أجزاء فى ثلاثة مجلدات ، تصحيح سيد بن على المرصفى – طبعة المقتطف ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م .

ابن العمـــاد : عبد الحى أحمد بن محمد :

١٢٤ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . طبعة تعريف القدماء .

عمـــر فـــروخ :

١٢٥ حكيم المعرة : مطبعة الكشاف - الطبعة الثانية - بيروت ١٩٤٨م .

العيـــنى : محمود بن أحمد بن موسى :

١٢٦ - عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان . طبعة تعريف القدماء .

الغـزالى : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد :

١٢٧ - الحكمة فى مخلوقات الله .
مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٠٨م .

١٢٨ المضنون به على غير أهله : ضمن مجلد يضمه بالإضافة إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » و « المنقذ من الضلال » ، بدون أية بيانات عن الطبع ، والمجلد تحت رقم ١٤١٤٠ بمكتبة جامعة الإسكندرية .

غليـوم « جيوم » : الفريد :

١٢٩ - المعرى فى نظر المستشرقين : بحث ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى . مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥م .

أبو الفـــداء : إسماعيل بن على بن الأفضـل :

١٣٠ المختصر فى أخبار البشر طبعة تعريف القدماء .

فخـرى البـــارودى :

١٣١ - المعرى والموسيقى : بحث ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى . مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥م .

فرويـــد : ســيجموند :

١٣٢ تفسير الأحلام : ترجمة مصطفى صفوان ، مراجعة الدكتور مصطفى زيور . دار المعارف مصر (د.ت) .

ابن فضل الله العمرى : شهاب الدين أبو العباس أحمد :

١٣٣ – مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار . طبعة تعريف القدماء .

فـــال : جـــان :

١٣٤ – الفلسفة الوجودية : ترجمة تيسير شيخ الأرض .
دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٨م .

القـــالى : أبو على إسماعيل بن القاسم :

١٣٥ - الأمالى : طبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية - ١٩٢٦م .
١٣٦ – ذيل الأمالى والنوادر .
طبعة دار الكتب المصرية . الطبعة الثانية -- ١٣٤٤هـ / ١٩٢٦م .

القفـــطى : أبو الحسن على بن يوسف :

١٣٧ - إنباه الرواة على أنباه النحاة . طبعة تعريف القدماء .

قيس النـــورى : الدكتور :

١٣٨ - « الاغتراب .. اصطلاحاً ومفهوماً ومعنى » بحث بمجلة عالم الفكر .
المجلد العاشر (إبريل -- مايو - يونيو ١٩٥٩) - الكويت .

كامــــى : البــــير :

١٣٩ « أسطورة سيزيف » : ترجمة أنيس زكى حسن .
دار مكتبة الحياة - بيروت (د.ت) .

كثير بن عبد الرحمن بن الأسود : كثير عزة ، كثير بن أبى جمعه ، كثير الملحى :

١٤٠ ديوان كثير عزة : جمع وشرح الدكتور إحسان عباس .
نشر دار الثقافة بيروت - لبنان - ١٩٧١م .

ابن كثـــير : إسماعيل بن عمـــر :

١٤١ البداية والنهاية . طبعة تعريف القدماء .

كروتشـــه : بندتــو :

١٤٢ – المجمل فى فلسفة الفن : ترجمة سامى الدروبى .
دار الفكر العربى – الطبعة الأولى – ١٩٤٧م .

لطفـى فـــام :

١٤٣ – المسرح الفرنسى المعاصر « مذاهب وشخصيات » .
الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت) .

المـــبرد : أبو العباس محمد بن زيد :

١٤٤ – الكامل : تعليق محمد أبو الفضل والسيد شحاته .
طبعة نهضة مصر – ١٩٥٦م .

متز : آدم :

١٤٥ - الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة طبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٤٠م .

المتنـــبى : أبو الطيب أحمد بن الحسين :

١٤٦ – شرح ديوان المتنبى : وضع عبد الرحمن البرقوقى – مصورة عن الطبعة الثانية ١٩٣٨ ، دار الكتاب العربى – لبنان .

مجمع اللغة العربيـــة :

١٤٧ – المعجـم الكبـير (حرف الهمزة) .
طبعة دار الكتب - ١٩٧٠م .

محمد زغلـول سـلام : الدكتور :

١٤٨ – النقد العربى الحديث : أصوله ، قضاياه ، ومناهجه ، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

١٤٩ – تاريخ النقد العربى إلى القرن الرابع الهجرى .
طبعة دار المعارف بمصر (د.ت) .

محمد زكى العشـماوى : الدكتور :

١٥٠ – الأدب وقيم الحياة المعاصرة .
الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٦م .

١٥١ – قضايا النقد الأدبى المعاصر .
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٥م .

محمد سليم الجندى :

١٥٢ – الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره حـ ١ ، ٢ .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٦٢م .

١٥٣ – بحث بعنوان : دين أبى العلاء : ضمن المهرجان الألفى لأبى العلاء
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق – ١٩٤٥م .

محمد عبد الهادى أبو ريدة : « مترجم ومعلق » :

١٥٤ – تاريخ الفلسفة الإسلامية – دى بور .
التأليف والترجمة – الطبعة الثالثة – ١٩٥٤ .
تعليقات للمترجم .

محمد غنيمى هلال : الدكتور :

١٥٥ – النقد الأدبى الحديث .
طبعة دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة ١٩٧٩م .

محمد فؤاد عبد الباقى :

١٥٦ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
كتاب الشعب – طبعة دار الشعب (د.ت) .

محمد فريد وجدى :

١٥٧ – نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية : بحث ضمن عدد الهلال الخاص عن أبى العلاء المعرى – يونيو ١٩٣٨م .

محمد مصطفى بدوى : الدكتور :

١٥٨ – كولردج .
« نوابغ الفكر العربى » .. دار المعارف بمصر ١٩٥٨م .

١٥٩ – دراسات فى الشعر والمسرح .
الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

محمد مصطفى هدارة : الدكتور :

١٦٠ – اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى .
طبعة دار المعارف (مكتبة الدراسات الأدبية – ٢٩) ١٩٦٣م .

١٦١ – دراسات فى الشعر العربى – تحليل لظواهر أدبية وشعراء .
نشرة منشأة المعارف بالأسكندرية – ١٩٧٠م .

محمد مندور : الدكتور :

١٦٢ – فى الميزان الجديد .
مطبعة نهضة مصر – الطبعة الثانية (د.ت) .

١٦٣ – النقد المنهجى عند العرب – مطبعة نهضة مصر ١٩٤٨م .

محمد مهدى البصير :

١٦٤ – بحث بعنوان : على قبر أبى العلاء .. ضمن المهرجان الألفى .
مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٥م .

محمد النويهى : الدكتور :

١٦٥ – طبيعة الفن ، ومسئولية الفنان .
دار المعرفة – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٦٤م .

محمود أبو الوفا :

١٦٦ – دواوين شعره ، ودراسات بأقلام معاصريه .
الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٧م .

المرزبانى : أبو عبيد الله محمد بن عمران :

١٦٧ – معجم الشعراء تصحيح وتعليق الدكتور ف . كرنكو .
نشرة مكتبة القدسى ١٣٥٤هـ .

المرزوقى : أبو على أحمد بن محمد :

١٦٨ – شرح ديوان الحماسة . نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون .
لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثانية ١٩٦٧م .

مصطفى سويف : الدكتور :

١٦٩ - الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة .
طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥١م .

ابن المعتز : عبد الله :

١٧٠ - البديع - نشرة كراتشكوفسكى .
طبعة مكتبة المثنى ببغداد - سنة ١٩٦٧م .

معروف الرصافى :

١٧١ - ديوان الرصافى - شرح وتصحيح مصطفى السقا .
دار الفكر العربى - مطبعة الاعتماد - الطبعة الرابعة - مصر - ١٣٧٣هـ / ١٩٥٣م .

المكى : العباس بن على بن نور الدين :

١٧٢ - نزهة الجليس ومنية الأنيس . طبعة تعريف القدماء .

النابغة الذبيانى : زياد بن معاوية بن ضباب :

١٧٣ - الديوان : تحقيق وشرح كرم البستانى .
مكتبة صادر - بيروت (د.ت) .

ناصر خسرو : أبو معين ناصر خسرو بن حارث :

١٧٤ - سفر نامه . طبعة تعريف القدماء .

أبو نواس : الحسن بن هانئ :

١٧٥ - ديوان أبى نواس . تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى .
طبعة مطبعة مصر سنة ١٩٥٣م .

هاملتون : روستريفور :

١٧٦ - الشعر والتأمل : ترجمة الدكتور محمد مصطفى بدوى طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر (د.ت) .

ابن الوردى : عمر بن المظفر بن عمر :

١٧٧ – تتمة المختصر فى أخبار البشر . طبعة تعريف القدماء .

الوطـواط : محمد بن إبراهيم بن يحيى :

١٧٨ – غرر الخصائص الواضحة ، وعرر النقائص الفاضحة . طبعة تعريف القدماء .

ولسـون : كولـن :

١٧٩ – اللامنتمى . نقله إلى العربية : أنيس زكى حسين – طبعة دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثانية ، آذار ١٩٦٠ .

ياقـوت الحمـوى : أبو عبد الله بن عبد الله الرومى :

١٨٠ – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب . طبعة تعريف القدماء .
وكذلك الكتاب طبعة دار المأمون ، سلسلة الموسوعات الأدبية ، الطبعة الأخيرة (د.ت) .

١٨١ – معجم البلدان . طبعة تعريف القدماء .

يوسـف كـرم :

١٨٢ – تاريخ الفلسفة اليونانية .
لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . الطبعة الثالثة ١٩٥٣م .

يوسـف مـراد : الدكتور :

١٨٣ – مبادئ علم النفس العام . منشورات جماعة علم النفس التكاملى .
طبعة دار المعارف الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨م .

ب – المصادر والمراجع الأجنبية :

Coleridge Samuel, Taylor:

184 – The philosophical Lectures, p. 179.
Editor by Kathleen Coburn – London, The pilot press limited, 1949.

Encyclopedia Britanica:

185 – Vol. 1 p. 59 "Abu-Al-Ala Al Maarri".
Vol. 14 p. 466 "Lecretuis".
Vol. 17 p. 632 "Pessimism". U.S.A., 1964.

Encyclopedia of Religion & Eihies & James Hastings,
Vol, 9, p. 803, Great Britain, 1930.

186 – Pessimism and Optimism, By: Alexander Martin.

Lambourn. E.A. Greening:

187 – The rudiments of Criticism (P.20,21). Second edition, Oxford 1925.

Ma[illegible]uth:

188 – The letters of Abu L-Ala, Oxford, 1898.

Nicholson, Reynold A:

189 – A Literary History of The Arabs, Cambridge 1953 – pp. 313–323.

الفهرســـت

البـاب الثالث

العبقرية الشعرية لأبـى العـلاء ٣٣١–٤٧٤

٦٠٠ مـ
١/١١٦٦٦١

دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة
الناشر منطقة الاسكندرية ٤٢ ش سعد زغلول - ٢ ميدان التحرير (المنشية)



